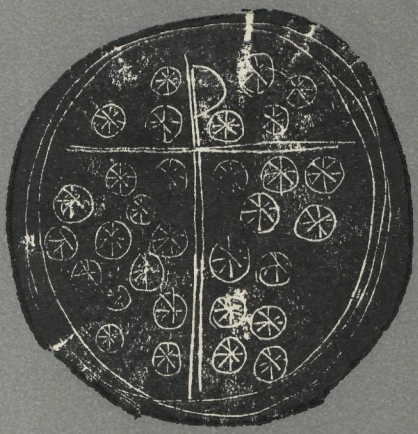
COLECCION THEOLOGIA

Cristo y el tiempo

O. Cullmann



EDITORIAL ESTELA

colección
theologia-13

dirigida por
Evangelista Vilanova
monje de Montserrat

oscar cullmann

Cristo y el tiempo

editorial estela

© EDITORIAL ESTELA, S. A. Barcelona. Primera edición, enero de 1968. Reservados todos los derechos para los países de lengua castellana. La edición original de esta obra ha sido publicada con el título «CHRIST ET LE TEMPS», por *Delachaux et Niestlé de París*. La traducción castellana ha sido realizada por JUAN ESTRUCH. La maqueta y cubierta son obra del TALLER JOAN VILA GRAU. Depósito legal B. 37.624-1967
Impreso en Gráficas Universidad - Xiquets de Valls, 1-3 - Barcelona

Presentación de la edición española

Desde unos años ha, los teólogos y pensadores católicos se han interesado vivamente por las obras de sus colegas protestantes. Este interés ha producido un notable descenso del sentido puramente polémico, que predominó antaño en las relaciones entre los pensadores de uno y otro campo. En la lectura de los libros, nacidos de las plumas de nuestros hermanos desunidos, no se ha buscado ya afanosa y exclusivamente el error agazapado en sus proposiciones o expresamente contenido en sus afirmaciones o negaciones. Una actitud abierta ha hecho posible encontrar en ellos la luz de la verdad, envuelta en los claroscuros de la ambigüedad o amalgamada con la obscuridad del error. La contraposición con el dogma o la teología católicos no ha sido ya el único objetivo del conocimiento de estos escritos. Aun cuando el imperativo de la fidelidad a la propia fe haya impelido connaturalmente a cumplir el deber del discernimiento y del juicio doctrinal, no ha tomado la fisonomía de un postulado apriorístico de rechazo global del pensamiento teológico no católico.

En una palabra. La controversia polémica se ha desvanecido para dar paso al comprometido y leal diálogo entre hermanos.

Este espíritu dialogal ha tomado carta de naturaleza dentro de la Iglesia Católica por el Decreto del Concilio Vaticano II sobre el ecumenismo.

En esta atmósfera dialogal se sitúa el crecimiento del deseo de conocer las obras maestras de la Teología no católica. Deseo que no anida solamente en los espíritus de los profesionales de la ciencia teológica y de los pensadores, sino que se alberga, también, en las almas de los católicos que quieren cultivar más profundamente sus conocimientos doctrinales.

La edición de estas obras maestras es, pues, un servicio al diálogo entre los hermanos cristianos. Las pone a disposición de todos los que sienten el noble aguijón de la labor ecuménica. Es una forma de acercamiento entre los hermanos en la vertiente del pensamiento.

Este acercamiento sólo se puede dar, para que sea verdaderamente ecuménico, dentro del marco de la comunión eclesial. Los cristianos desunidos nos acercamos verdaderamente unos a otros en la misma medida en que hacemos más perfecta nuestra «comunión imperfecta», de que nos habla el Decreto «Unitatis Redintegratio» y el elemento básico de la comunión de la identidad de la fe.

Por esto la lectura y meditación de las obras teológicas de nuestros hermanos desunidos cooperan a la obra de la unión de los cristianos en la misma medida en que, en lugar de producir un progresivo diluirse de la propia fe y el propio dogma en un aséptico confusionismo, nos conduzcan a una sentida y consecuente exigencia de profundización en ellas y a una renovada fidelidad a las mismas.

Sería ceder a un superficial y epidérmico afán de estar al día, tomar en las manos y recorrer las páginas de estos libros, sin estar capacitados para ejercer el indispensable deber de discernimiento crítico y enjuiciamiento profundo de los mismos. Las divergencias en materia dogmática son para los cristianos mucho más que un desacuerdo en cuestiones opinables. Afectan la raíz honda del vivir cristianos: la contextura misma de la fe. Por esto, toda labor ecuménica, aun aquella que se realiza en la solitaria lectura de los escritos de las denominaciones cristianas ajenas a la propia, postula el progresivo crecimiento en la adhesión al dogma. El ecumenismo personal y colectivo es un quehacer de fieles responsables, que valoran la seriedad de lo que traen entre manos.

* * *

La persona de Cullmann, cuya obra «Cristo y el tiempo» prologamos, no necesita una especial presentación entre los católicos. Es

muy conocida por sus escritos, por su actitud ecuménica y por su cordial relación con los representantes de la jerarquía y de la Teología católicas. Su presencia, como observador en las sesiones del Concilio Vaticano II, a las cuales asistió directamente invitado por el Secretariado para la Unión de los Cristianos, es un índice del aprecio en que es tenido dentro de las fronteras de la Iglesia Católica.

Su personalidad teológica está suficientemente cristalizada en sus obras de investigación, centradas en el doble campo de la teología bíblica y de la proyección ecuménica. En sus escritos Cullmann manifiesta una sobresaliente honradez intelectual, armónicamente conjugada con una notable profundidad científica. Su «Cristología del Nuevo Testamento», por ejemplo, es una obra maestra científicamente admirable, por más que no compartamos siempre sus conclusiones, ni siquiera los planteamientos del autor. Muchos son los teólogos, católicos o protestantes, que van a beber en esta fuente.

En 1946 lanzó Cullmann la primera edición del libro «Cristo y el tiempo», que ha tenido una honda y extensa influencia en la teología contemporánea, tanto en la protestante como en la católica. Bajo este sugestivo título desarrolla el autor una serie de temas, que tocan al corazón mismo del mensaje cristiano y, por consiguiente, se sitúan en el centro de la discusión teológica. Cullmann, al enfrentarse personalmente con estos temas, toma noble y sinceramente posiciones, tanto si con ellas coincide con las tendencias doctrinales propias de las escuelas teológicas protestantes de aquel entonces, como si con ellas debe ponerse en contraposición con las mismas. El balance del lugar que ha ocupado esta obra en la teología protestante contemporánea es el objeto principal del prólogo del mismo autor a su segunda edición. En él podemos compulsar el alto grado de disgusto de Cullman por las apasionadas críticas, de que ha sido objeto, por parte de la teología protestante.

* * *

En su obra «Cristo y el tiempo», Cullmann realiza una de las tareas más importantes de la teología protestante. Desde el ángulo de visión de la teología bíblica, fundamenta, aun quizá sin pretenderlo, las tesis más específicas del protestantismo. Por esto, para un sector de la teología protestante, este libro de Cullmann ha pasado a ocupar el espacio que llenó durante mucho tiempo en el campo católico el célebre «De locis theologicis» de Melchor Cano.

El autor se coloca en una línea de pura teología bíblica. Manteniéndose fiel a la misma y en un nivel de pura investigación, llega a conclusiones en las cuales se encuentra un cierto punto de convergencia de las tesis más peculiarmente protestantes, en su confrontación con la teología católica. De suerte que el mismo autor y otros teólogos protestantes tomarán estas conclusiones como adquisiciones definitivas en el campo teológico, de las cuales se puede partir para discernir puntos esenciales de discrepancia entre el catolicismo y el protestantismo. El concepto bíblico de tiempo y sobre todo de la irrepetibilidad de los acontecimientos fundamentales de la historia de la salvación, tal como quedan determinados por la interpretación culmaniana del célebre «efapax» (*semel pro semper* — una vez para siempre), determinará para nuestro autor su posición ante gravísimos problemas discutidos en el diálogo interconfesional católico-protestante.

No cabe duda, por ejemplo, que la concesión de Cullmann sobre el papel de Pedro en la fundación y estructuración de la Iglesia es una de las que más se acercan a la católica dentro de las teorías de los hermanos desunidos. Pero en el momento cumbre de sus aproximaciones a la teología católica, el autor nos enfrentará contra la frontera infranqueable de la irrepetibilidad de los acontecimientos fundamentales de la historia de la salvación. Pedro fue, según él, realmente el primado, el fundamento, la piedra de la Iglesia naciente. Pero su papel único repele intrínsecamente la idea misma de sucesor. Pedro no puede ser sucedido, porque el concepto bíblico de tiempo prohíbe pensar en la idea misma de sucesión, que es una forma de repetibilidad.

Algo semejante podríamos decir del rechazo absoluto de toda idea de auténtica sucesión apostólica o de tradición divino-apostólica no escrita por parte de Cullman; o de otros aspectos dogmáticos, como

la visión católica de la misa como representación del sacrificio del calvario en una forma sacramental... Siempre se alzará entre nosotros el escollo de un determinado concepto bíblico del tiempo, que dividirá a Cullmann y sus seguidores del campo católico.

Estas breves anotaciones pueden despertar en el lector una actitud de reflexión, que le fuercen a leer con espíritu crítico las especulaciones exegético-bíblicas de Cullmann y a buscar en las mismas fuentes escriturísticas las meditaciones necesarias para encontrar las cúspides de convergencia con el catolicismo, sin deslizarse inadvertidamente por sus vertientes contrarias. Muchos más serían, si en lugar de escribir un prólogo redactáramos una crítica científica, los puntos que llamarían nuestra atención. Pero baste haber puesto de reileve unos paradigmas de importancia, para conseguir nuestro propósito de indicar lealmente la trascendencia de nuestras desavenencias con el autor.

Esto no obstante, la obra «Cristo y el tiempo» tiene aspectos realmente positivos para toda la teología cristiana. No sólo por su esencial enfoque de aceptación indiscutida, aunque histórica y cronológicamente discriminada, de las fuentes bíblicas de revelación, sino también por el contenido mismo de las enseñanzas sacadas de ellas.

Esta obra de Cullmann, completada por su reciente libro «Le salut dans l'histoire», es un admirable esfuerzo por sistematizar los grandes temas de lo que hemos convenido en llamar la historia de la salvación.

En este intento de sistematización nuestro autor se sitúa en la línea de lo que podríamos calificar realismo bíblico. No accede fácilmente a los postulados de una tarea desmitizadora (teoría de la desmitización de Bultmann), que está enraizada en apriorísticas ideas filosóficas. Este realismo bíblico, además, está polarizado por un equilibrado punto de partida de la verdad del contenido de los libros inspirados.

Las mismas líneas del pensamiento de Cullmann se orientan por derroteros que pueden conducir a zonas perfectamente compartidas por el catolicismo. Valga señalar, como la más importante, el cristocentrismo cronológico y óntico de la historia de la salvación. La imantación de toda la historia por Cristo que ha venido y que vendrá, que ya ha realizado su obra pero que la ha de llevar a su cumplida

perfección, es una idea-fuerza de todo auténtico cristianismo, sea cual fuere su denominación confesional.

Y dado que el centro y nervio del libro «Cristo y el tiempo» está más en esta visión histórica y escatológica del cristianismo, que en las ideas, que le sirven de telón de fondo, sobre el concepto bíblico del tiempo, en él podemos aprender todos grandes verdades cristianas, aunque tengamos que mantenernos siempre en una cierta tensión dialéctica, si bien no polémica.

En definitiva, el cristocentrismo es y ha de ser el pentagrama de todos nuestros diálogos ecuménicos en el campo doctrinal y la atmósfera de toda vida cristiana en la Iglesia de Cristo, signo y realización de su reino.

ANTONIO BRIVA
Obispo de Astorga

La influencia de «Cristo y el tiempo» en la teología de la postguerra

EXAMEN RETROSPECTIVO

La primera edición de la presente obra se remonta al año 1946. Según los informes de los editores, el libro, aparecido en alemán, francés, inglés y japonés, se ha vendido bien (¿se habrá leído en las mismas proporciones?); ha sido citado abundantemente, ha sido criticado e incluso muy denigrado en ciertos cursos universitarios (esto último, hay que decirlo, sólo se refiere a ciertos teólogos alemanes); muy a menudo, también, los mismos que le concedían su favor no le otorgaban el lugar que le correspondía en la producción teológica.

Cuando escribí el prólogo para la segunda edición alemana, imprescindible en el año 1948, no era posible todavía distinguir tan claramente como ahora las repercusiones que había de tener esta obra. En aquella época, el slogan de la «desmitización», forjado unos años antes, acababa de imponerse. Aún no había alcanzado todo su apogeo. En cuanto el reciente slogan del «Jesús histórico» que, de un tiempo a esta parte, ha tomado el relevo al precedente (¿hasta cuándo?), aún no se había popularizado. En aquel prólogo, pues, podía hablar de un «acuerdo casi sorprendente para mí», mencionando ya, entre las objeciones que se me habían hecho, los principales puntos de una crítica que no se desarrolló completa y totalmente hasta después de haber aparecido la segunda edición (sin cambio ni corrección), en relación con la evolución de la teología, tal como quisiera demostrarlo ahora.

Actualmente, la situación teológica parece querer evolucionar de tal manera que, incluso en Alemania, quizá llegue a ser posible en un próximo futuro que mis intenciones sean mejor comprendidas[1] que en el curso del período inmediato precedente y que se caracterizó por la irrupción de la filosofía existencialista en la exégesis del Nuevo Testamento. Así pues quizá sea

1. Pienso, por ejemplo, en el grupo cuyo inspirador es W. PANNENBERG (sin definirse todavía). Cf. la compilación *Offenbarung als Geschichte*, que reúne los escritos de W. PANNENBERG, R. RENDTORFF y U. WILCKENS, publicada por W. PANNENBERG, 1961.

éste el momento indicado de plantear la cuestión del papel interpretado por *Cristo y el tiempo* en el curso de los años anteriores, ya que me interesa sobremanera situar dicha obra en su lugar apropiado.

En primer lugar tenemos que examinar brevemente la prehistoria de la obra. He explicado en otro lugar[2] hasta qué punto el problema del retraso de la parusía había suscitado, durante la última guerra, muchas discusiones en Suiza (y, por razón de las circunstancias, únicamente en aquel país). Por una parte hallamos a M. Werner, F. Buri, W. Michaelis, K.L. Schmidt, W.G. Kümmel y por otra a mí mismo. He demostrado también que el programa de desmitización de R. Bultmann, bajo su primera forma (1941) había sido tomado, por aquel entonces — contrariamente a lo que se produjo después del 1945 — más en consideración en la Suiza libre de la guerra que en el resto del mundo. Puse de relieve cómo, por otra parte, inmediatamente después de la guerra, los representantes de la teoría llamada de la «escatología consecuente», enseñada por A. Schweitzer habían abierto un camino que conducía de la «desescatologización» a la desmitización, y cómo, poco tiempo después y de una forma completamente independiente, Bultmann y sus discípulos se habían aproximado a Schweitzer en su manera de plantear el problema. De esta forma, la escuela de Bultmann y la de Schweitzer, partiendo de unas direcciones completamente distintas, se dirigían una hacia la otra y terminaron por encontrarse. Este encuentro aparecía claramente expuesto en una obra de E. Grässer, discípulo de Bultmann[3]. Igual como Schweitzer, Bultmann considera efectivamente la historia de la salvación como una especie de sucedáneo tardío de la parusía, la cual no se había producido; se trata pues de una *falsa* solución al problema planteado por la parusía no realizada. La tesis según la cual la historia de la salvación sólo fue imaginada en razón del retraso de la parusía, había sido defendida por A. Schweitzer mucho tiempo antes que Bultmann y en otro contexto. En este encuentro de la desmitización de Bultmann y de la «desescatologización» de Schweitzer, *Cristo y el tiempo* (o más exactamente: el hecho de que la «escatología consecuente» por una partee y la escuela bultmaniana por otra, lo hayan rehusado y combatido de común acuerdo) ha desempeñado un papel que no se puede negligir.

Yo había escrito el libro durante los años de la guerra. Por lo tanto, había trabajado en una época en que las ideas, en Suiza, y en el terreno de la teología, estaban imbuidas del problema de la «escatología consecuente» y donde al mismo tiempo, se discutía ya el programa de desmitización pro-

2. «Parusieverzögerung und Urchristentum. Der gegenwärtige Stand der Diskussion» *(Theologische Literaturzeitung,* 1958, p. 1ss).

3. *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in deer Apostelgeschichte,* 1956, 2.ª ed. 1960.

puesto por Bultmann. A decir verdad, la génesis de mi libro no le debe nada a esta situación. Se puede explicar mejor como resultado de mis trabajos anteriores: en primer lugar *La royaute du Christ et l'Église dans le Nouveau Testament* (1.ª ed., 1941), y especialmente de mi obra sobre *Les premières confessions de foi chrétienne* (1.ª ed., 1943) contenidas en el Nuevo Testamento, las cuales representan para mí la base objetiva que permiten determinar la esencia del mensaje neotestamentario [4]. Sin embargo, es importante saber que *Cristo y el tiempo* fue escrito en esta circunstancia teológica, determinada a la vez por la discusión sobre la «escatología consecuente» de A. Schweitzer y por la de la «desmitización» de Bultmann.

En el prólogo de la primera edición, había situado expresamente mi búsqueda en este contexto, haciendo hincapié en el hecho de que discutía ambas tendencias. Pero muchos de mis críticos protestantees no le prestaron la más mínima atención mientras que el teólogo católico L. Bini, en un reciente libro [5], lo tiene muy presente, sean las que sean las reservas que por otra parte formula en su obra. En general, y muy especialmente, se ha desconocido el hecho de que había escrito, no una obra de dogmática y aún menos un libro de filosofía sobre la *noción de tiempo* (el título podía prestarse a este malentendido), sino un estudio exegético e histórico sobre unos problemas muy precisos de teología del Nuevo Testamento. Estos problemas podrían ser formulados como sigue: ¿la escatología entendida de forma temporal y futura, y la perspectiva de historia de la salvación inherente, pueden ser consideradas como secundarias y por consiguiente, ser separadas del hecho esencial del mensaje del Nuevo Testamento? (Esto es lo que, en formas muy diferentes, pretenden tanto Bultmann como Schweitzer.) ¿O bien, pertenecen ambas a la más íntima esencia de este mensaje? ¿Así pues, incluido su carácter temporal, son verdaderamente el meollo del Nuevo Testamento, de tal forma que, en la perspectiva de una «desmitización» cualquiera, no será posible extraer de ellas otro meollo más esencial? Un meollo que ya no sería la temporalidad así comprendida, sino cualquier otro cosa muy distinta: la «comprensión de uno mismo en la fe», la «existencia verdadera», la «situación de decisión», para emplear la terminología existencialista de la escuela bultmaniana. Fundamentándome en los textos del Nuevo Testamento, me he declarado, sin equívoco posible, a favor de la temporalidad concebida como la *esencia* de la escatología, pero no en el sentido de Bultmann o de Schweitzer, sino en el de una perspectiva de historia de la salvación según la cual existe una *tensión* entre lo «ya cumplido» y lo «todavía inacabado», entre el presente y el futuro.

4. Publicaciones citadas en O. CULLMANN, *La foi et le culte de l'Église primitive*. Neuchâtel y Paris, 1963, p. 11-46, 47-85.

5. *L'intervento di Oscar Cullmann nella discussione bultmanniana* (*Analecta* de la Universidad gregoriana), 1961.

Había ilustrado esta tensión con la ayuda de una imagen particularmente actual en el período 1944-1945: la batalla decisiva de una guerra puede ya haber tenido lugar, pero todavía se hace esperar el *Victory Day*. Por otra parte, mi libro ya contenía implícitamente una respuesta a la siguiente pregunta: ¿el retraso de la parusía ha provocado una ruptura entre la espera del fin tal como Jesús la concebía y la de la Iglesia primitiva? O, para decirlo en otras palabras, teniendo en cuenta la perspectiva de la historia de la salvación que ya he mencionado: ¿constituye esta tensión el motivo común que se halla en la base de todo el mensaje del Nuevo Testamento, o solamente se puede discernir en los escritos «secundarios» del Nuevo Testamento?

Me he esforzado en demostrar que esta tensión, que es la de la historia de la salvación, entre lo «ya cumplido» y lo «todavía inacabado» ya la encontramos en Jesús, y es la que constituye el elemento común de los distintos libros del Nuevo Testamento, a pesar de las grandes diferencias que se pueden señalar entre ellos, y entre las cuales hay que contar la longitud del tiempo intermedio, considerado primitivamente como debiendo ser muy corto. Siendo así que me he preocupado considerablemente de la base común de las distintas concepciones neotestamentarias, quisiera hacer observar, aunque sea de paso, que no comprendo el pedantismo con el que ciertos jóvenes expertos del Nuevo Testamento me han reprochado de estar «desprovisto de espíritu crítico» y de no hacer distinción alguna entre los diversos libros del Nuevo Testamento; les ha parecido indispensable hacerme saber que hay ciertas diferencias entre los escritos sinópticos, joánicos y paulinos. Muy a menudo, en estos medios, mi trabajo ha servido de ejemplo cada vez que se denunciaba alguna posición considerada como «no-crítica» y «retrógrada». ¡Cómo si ya no le estuviera permitido a un teólogo «crítico» investigar lo que puede haber de común en diferentes elementos! Es posible que existan opiniones distintas a las mías en cuanto a la respuesta. Pero rehusar *a priori* al planteamiento de la pregunta en sí misma, considerarla sistemáticamente sospechosa, he aquí una actitud que me permitiría considerar como perfectamente desprovista de espíritu científico.

La aproximación entre la escuela bultmaniana, por una parte, y, por otra parte, la «escatología consecuente» que tenía en el fondo una orientación distinta, se concretó en forma negativa en el hecho de que las dos escuelas rechazaron y combatieron de entrada mi libro sobre los mismos puntos. No podían negar, indudablemente, que ya era conocida esta tensión en el Nuevo Testamento y en consecuencia que hubo una historia de la salvación. Pero su común oposición apuntaba a mi afirmación según la cual, a pesar de todas las diferencias y de todos los desarrollos que existen en el interior del Nuevo Testamento, esta perspectiva de historia de la salvación es propia de todo el cristianismo primitivo bajo distintas formas de expresión. Tanto para la es-

cuela de Albert Schweitzer como para la de Bultmann, esta historia de la salvación no es precisamente el elemento primitivo y esencial del mensaje neotestamentario; sería solamente una degeneración secundaria. A los ojos de los representantes de la «escatología consecuente», es una «solución para salir del paso». Según Bultmann y sus discípulos, es una desviación del «catolicismo naciente». Evidentemente se hallaría en el Nuevo Testamento pero únicamente en los escritos tardíos, en los de Lucas especialmente.

R. Bultmann ha dedicado, a refutar mis trabajos, un artículo muy largo en la *Theologische Literaturzeitung* (1948, p. 659s) titulado «Heilsgeschichte uns Geschichte. Oscar Cullmann, Christus und die Zeit». Después de haber apreciado muy correctamente su contenido, me opone su propia concepción de la esencia del *kerygma* neotestamentario. Según esta concepción, ni Jesús, ni Pablo, ni Juan habrían concedido reflexión alguna a la continuidad del acontecimiento de la salvación. En ellos, Cristo aparecería ya no como el centro, sino como el fin de los tiempos [6]. En cambio, el punto capital sería en ellos el problema del carácter temporal de nuestro ser escatológico, y ello en el sentido del existencialismo: «el hecho de existir en unas decisiones siempre nuevas». Para demostrar mejor que Jesucristo es el fin de la historia, E. Fuchs, discípulo de Bultmann, cita a Rom. 10, 4 y establece una paridad entre «el fin de la ley» y «el fin de la historia», en un artículo titulado «Christus, das Ende der Geschichte», aparecido poco tiempo después [7].

El artículo de Bultmann ya anunciaba así mismo muy explícitamente el acercamiento que he mencionado con la «escatología consecuente», en cuanto subraya particularmente que Schweitzer, Werner y Buri, habían presentado apropiadamente el problema abrumador suscitado por la ausencia de la parusía, cuando según él yo había considerado dicho problema como una bagatela [8].

6. Esta objección que se manifiesta constantemente (incluso en W. KRECK, véase más arriba) desconoce el hecho siguiente: evidentemente no he empleado la palabra «centro» en un sentido que supondría la separación en dos mitades quantitativamente iguales del tiempo que precede a la parusía, o sea del tiempo a secas; le doy el sentido de *corte decisivo*. Pero es evidente que (junto a KÜMMEL y otros) sostengo que, para Jesús, el tiempo anterior a la parusía continúa todavía después de este momento crucial, e incluso más allá de su muerte, aunque no se trate más que de un lapso de tiempo muy reducido. El solo hecho de que Jesús considere cualquier duración, por *reducida* que sea, no significa tampoco, es verdad, que tengamos que habérnoslas con una historia de la salvación elaborada, en el sentido de Lucas, por ejemplo; este hecho sin embargo proporciona el fundamento a la tensión entre el «ya» y el «todavía no» que caracteriza toda la historia de la salvación en el Nuevo Testamento. Este fundamento no se modifica absolutamente por el hecho de que se haya considerado, más tarde, una duración más larga, de una extensión indefinida, sea la que pueda ser, por otra parte, la importancia de esta extensión. El corte decisivo continúa siendo el mismo, tanto si el lapso de tiempo que queda sea largo o corto.

7. *Evangelische Theologie*, 1948-49: reproducido en E. FUCHS, *Zur Frage nach dem historischen Jesus*, 1960, p. 79ss.

8. Véase a este respecto mi artículo «Das ausgebliebene Reich Gottes als theologisches Problem» que aparecerá en el volumen *Geschichte und Glaube*.

Sin embargo Bultmann admite en dicho artículo que la construcción que yo propongo es válida cuando menos para el libro de los Hechos. En segundo término del repetido artículo aparece ya una idea que el mismo Bultmann y después sus discípulos Ph. Vielhauer y particularmente H. Conzelmann desarrollarán mucho más tarde: precisamente en el libro de los Hechos se puede encontrar un desarrollo erróneo. Según ellos, este libro presentaría una solución falsa del «problema abrumador» planteado por la ausencia de la parusía, solución falsa porque no correspondería a la *esencia* del mensaje de Jesús.

A los ojos de los más fieles discípulos de Bultmann, este artículo representó una condena a muerte contra mi libro; los argumentos se repitieron una y otra vez sin someterlos a la más mínima discusión ni a la menor crítica (aquí tenemos un síntoma del pensamiento teológico colectivo). Sin embargo he de reconocer la forma objetiva de los argumentos que el mismo Bultmann me opone. Y que contrasta agradablemente con los veredictos sumarios que, desde entonces, me abruman sus discípulos por escrito y oralmente sobre mi libro, veredictos a los que no he creído tener que responder puesto que no tengo ninguna afición a la polémica. Cierto que este silencio ha hecho de mí un blanco perfecto y muy buscado. Era preciso también que lo manifestara así en esta retrospectiva.

No es difícil ver donde se realiza la conjunción entre Bultmann y la «escatología consecuente». En los dos casos se considera la transformación de la escatología en historia de la salvación como una solución fundamentalmente errónea dada tardíamente al retraso de la parusía, aun en el caso de que la imposibilidad de esta solución sea distintamente motivada en unos y en otros. Sin retraso alguno, incluso anteriormente al artículo de Bultmann, mi libro había sido violentamente atacado por F. Buri[9]; en su artículo, presenta insistentemente mi perspectiva de historia de la salvación como «un modo de salir del paso» (presuponiendo, aún sin decirlo, que esta perspectiva es ya para ciertos autores del Nuevo Testamento, un modo de salir del paso). No quiero ahora insistir en la controversia que emprendí entonces con Buri[10]. En ella me esforcé en demostrar que, por el contrario, la espera de un fin inminente, en Jesús, tiene sus raíces en la convicción positiva, de conformidad con la historia de la salvación, de que ya ha tenido lugar un acontecimiento decisivo, y en la «tensión» que se produce entre un «ya» y un «todavía no». Asimismo tuve interés en probar que no era a la inversa, o sea, que esta convicción no ha nacido en la comunidad a partir únicamente de la decepción suscitada por la espera irrealizada de un fin inminente.

En consecuencia, los lazos entre la escuela de Bultmann y la de Schweizer

9. «Das Problem der ausgebliebenen Parusie», *Schweiz. Theolog. Umschau*, 1946, p. 97ss.
10. *Theologische Zeitschrift*, 1947, p. 177ss, p. 422ss.

se reforzaron en la común perspectiva de un rechazo de la historia de la salvación. Observemos, sin embargo, que J. Körner, en un artículo [11] en el que combate mi concepción adheriéndose estrechamente a Bultmann, reprocha a F. Buri, a quien da la razón en otras muchas cosas, de no explicar en el sentido de Bultmann el carácter presente de la salvación. Las líneas que en esbozo había dado Bultmann en su informe sobre mi libro, fueron desarrolladas por él mismo hasta sus más extremas consecuencias en su trabajo *Histoire et eschatologie* [12], desarrollo éste de un artículo suyo anterior [13].

Los temas que se encuentran en el informe de Bultmann, en el fondo son los mismos que los que desarrollaron más tarde sus discípulos Vielhauer y Conzelmann; de tal manera que, para ellos, la oposición a *Cristo y el tiempo* constituye un dato inicial. En un artículo muy notable [14], Vielhauer hace del autor del libro de los Hechos, el padre de la noción de la historia de la salvación y, contrariamente a mis puntos de vista, le enfrenta con Pablo, cuyo pensamiento, en el fondo, no cuadraría con la historia de la salvación. Vielhauer con perfecta claridad defiende en el último párrafo de su artículo la posición que desarrollará seguidamente la escuela bultmaniana y especialmente Conzelmann. En *Die Mitte der Zeit* [15], éste sostiene dicha posición a propósito de Lucas en una forma puramente analítica de parte a parte, y que la extiende en particular a todo el evangelio de Lucas. Por lo que respecta a los escritos de Lucas, puedo declararme en gran parte de acuerdo con el análisis de Conzelmann e incluso en cierto sentido, puedo considerar su trabajo como un complemento de *Cristo y el tiempo,* por cuanto demuestra que Lucas es realmente quien ha contribuido más al *desarrollo* de la historia de la salvación. Ciertamente, la mayor extensión del lapso de tiempo por venir no ha modificado el fundamento de la historia de la salvación, a saber la tensión entre un «ya» y un «todavía no» que, ya en Jesucristo implica un rudimento de historia de salvación; constituye en mucha mayor medida la presuposición del desarrollo de la historia de la salvación. Pero Conzelmann ha concebido, implícitamente y en el fondo muy justamente, su obra como la antítesis directa de *Cristo y el tiempo.* El título de su trabajo, *Die Mitte des Zeit,* es decir: el centro del tiempo está tomado notoriamente de mi libro, en el que esta noción aparece en primer plano muy destacada.

Conzelmann quiere efectivamente demostrar implícitamente que lo que yo he presentado como la concepción *neotestamentaria* del tiempo no es en realidad más que la concepción lucasiana, o para decirlo en una forma más concisa:

11. «Endgeschichtliche Parusieerwartung und Heilsgegenwart im Neuen Testament in ihrer Bedeutung für eine christliche Eschatologie», *Evangelische Theologie,* 1954, p. 177ss.
12. Neuchâtel y París, 1959.
13. *New Testament Studies,* 1954-55, p. 5ss.
14. «Zum Paulinismus der Apostelgeschichte», *Evangelische Theologie,* 1950-51, p. 1ss.
15. 1.ª ed. 1954.

la deformación lucasiana. Puesto que, según él, Lucas con su historia de la salvación ha abandonado lo que había de esencial en la escatología de Jesús, la cual tenía que ser comprendida *no en el marco de la historia de la salvación* sino en el sentido existencialista de la decisión. De esta manera, Lucas hubiera eliminado el escándalo de la espera inminente no realizada, pero dando una solución falsa. En el fondo, Conzelmann podría haber estado de acuerdo con mi idea si allí donde yo hablo del Nuevo Testamento, de Jesús, de Pablo o de Juan hubiera inscrito únicamente a Lucas. Así pues lo que nos opone a ambos es el hecho de que, tanto en Jesús como en Pablo e incluso [16] en Juan, yo encuentre una perspectiva de historia de la salvación. Todo lo que he expuesto sería, para los discípulos de Bultmann, no ya «el tiempo y la historia en el cristianismo primitivo», tal como lo indica el subtítulo de mi *Cristo y el tiempo,* sino la deformación propia del «catolicismo naciente», de la verdadera escatología de Jesucristo. Esta escatología, despojada del marco temporal que no pertenece a su esencia, se encontraría particularmente, bajo una forma desmitizada, en el evangelio de Juan. La parusía tal como la esperaba Jesús no habiéndose producido, el evangelio joánico la habría eliminado de una forma legítima, es decir de una manera que correspondiera a su esencia más profunda ; en otros términos: él la habría desmitizado (en el fondo casi podríamos decir, conforme a la intención de Bultmann, que la habría «destemporalizado»). En cambio, Lucas se habría confundido en sus escritos sobre la esencia íntima de la espera de la parusía, y la habría inserido en toda una historia de salvación. Es por esto que, recientemente, un experto alemán del Nuevo Testamento, ha podido hablar del «error común de Lucas y Cullmann».

En una obra que aparecerá en breve [17], trato en un contexto mucho más amplio la cuestión de saber si este pretendido error debe inculparse únicamente a Lucas. En otros términos, se tratará de saber si efectivamente hallamos en Lucas una ruptura radical con Jesús o bien si no se trata mejor del *desarrollo legítimo de rudimentos que pertenecerían claramente a la historia de la salvación* y que habrían existido ya en Jesús desde sus comienzos. Si es verdad que la yuxtaposición del «ya» y del «todavía no» es un elemento decisivo en la escatología de Jesucristo, ¿no se trata ya desde este momento del esquema de la historia de la salvación que tendríamos en germen en esta relación entre presente y futuro? Sobre esta cuestión es donde deben concentrarse las discusiones en el futuro. Pero, en interés de un intercambio fructífero, no puede producirse, como ha sido el caso implícitamente en un artículo de Conzelmann [18], que el

16. En un libro actualmente en preparación, no diré «incluso en Juan», sino «precisamente en uan». A este respeto, véase también mi estudio «L'Évangile johannique et l'histoire du salut», *New Testament Studies,* 1965, p. 11-122.

17. *Le salut dans l'histoire,* Neuchâtel y París, 1966.

18. *Zeitschrift für Theologie und Kirche,* 1957, p. 277ss: «Gegenwart und Zukunft in der synoptischen Tradition».

monopolio de la crítica científica se reivindique por adelantado en favor de los que fundan su reflexión sobre esta forma «ruptura». Sería necesario que los que descubren los rudimentos de historia de la salvación en Jesús, en Pablo e incluso en Juan y que consideran que estos rudimentos pertenecen a la esencia de su mensaje, no fueran suspectos de estar entorpecidos por razones dogmáticas, de estar «desprovistos de espíritu crítico», es decir, tal como lo insinua Conzelmann en su artículo citado, de buscar particularmente el sistema de complacer a las «autoridades eclesiásticas». Nos hallamos ante una cuestión puramente científica, de un problema de exégesis y de historia, y no de una cuestión dogmática.

Por lo demás, en esta obra que debe aparecer dentro de poco tiempo, y que será la continuación y el complemento de la nueva edición de la presente, pondré todo mi esfuerzo en clarificar esta noción de historia de la salvación, de la que tanto se ha usado y abusado y que incluso se ha prohibido. Pero quiero poner en ella de manifiesto ante todo que, en *Cristo y el tiempo,* no se trata precisamente de una filosofía de la historia[19], como declara Bultmann en su informe. Si, en la introducción, hago alusión a la filosofía de la historia, era solamente en consideración al contexto claramente definido en el que escribía, para que sirviera de analogía en una perspectiva que, por otra parte, es totalmente distinta en su esencia. Desde la primera edición de *Cristo y el tiempo* he subrayado que solamente me preocupaba de la perspectiva neotestamentaria de una historia de la salvación. A pesar de ello (y, volveré a repetirlo de nuevo, como si hubiera escrito un libro sobre un tema dogmático) se me han atribuido falsamente todos los conceptos posibles de «historia de la salvación» tal como fueran elaborados por los antiguos dogmáticos[20]; se me han atribuido una serie de antepasados teológicos con los que, en *Cristo y el tiempo* no me he integrado ni consciente ni inconscientemente, aun en el caso de que, en tal o cual pasaje, haya podido constatar algunos puntos de contacto con el pensamiento del Nuevo Testamento[21].

Para mucha gente, la expresión «historia de la salvación» tiene, en cierta

19. No más que de una «repartición en períodos de la historia universal», según la interpretación que de mi concepción da L. STEIGER, discípulo de Diem, en *Die Hermeneutik als dogmatisches Problem,* 1961, p. 192, nota 24.

20. A menudo los ataques contra mi libro han sido efectuados bajo la forma de una condena de toda la historia de la salvación. Preferían tanto más usar este «slogan» que parecía querer designar una posición «caducada» desde mucho tiempo atrás. Pero no he encontrado siempre la mejor manera de expresar lo que me parecía importante en el Nuevo Testamento, y por lo tanto continuaré usando el término. Si se hace de él un «slogan» destinado a combatir la cosa en sí, no seré yo el responsable; puesto que jamás lo he utilizado para definir un programa teológico o una doctrina. Al contrario, desde la primera edición, he declarado que deseaba por principio guardarme de cualquier slogan.

21. Véase particularmente K.G. STECK, *Die Idee der Heilsgeschichte, Hofmann-Schlatter-Cullmann,* 1959. Este autor se esfuerza, en todo caso, en separar lo que me importa en la historia de la salvación. Mi próximo libro aportará la respuesta a la objección que me dirige de haber hecho explotar el marco de la historia de la salvación utilizando el concepto de «profecía».

manera, un regusto de pietismo; tienden a considerar de entrada como científicamente sospechoso todo trabajo que determine la esencia del Nuevo Testamento con la ayuda de esta categoría. Puesto que el hombre moderno no se ve afectado, en su comprensión de la existencia, por esta concepción de una historia de la salvación, creen que debe deducirse de ello que esta concepción tampoco era *esencial* para Jesús, Pablo y Juan, y que no puede tratarse más que de un marco mitológico. Sin embargo, deberíamos preguntarnos si no es precisamente esta actitud, a pesar de haberla adoptado la filosofía actual, la que amenaza remitirnos al estadio actualmente caduco de una exégesis bíblica pietista y dudosa.

Puesto que pienso tratar de todos estos problemas detalladamente en mi próximo libro, he tomado la decisión de no modificar esta nueva edición de *Cristo y el tiempo,* aun que tenga suficientes motivos para aportar unos complementos en diversos puntos, a fin de evitar los numerosos malentendidos que ha suscitado la obra. Este libro ha hecho su camino actualmente tal como es y, conjuntamente con mi próximo trabajo sobre la historia de la salvación y la escatología [22], al que en cierta manera servirá de introducción, opino que estará menos expuesto que hasta ahora a los malentendidos.

De todas formas, en lo que respeta a los capítulos sobre la terminología relativa al tiempo, sobre el tiempo y la eternidad y sobre la concepción lineal del tiempo, creo indispensable para la buena conprensión de mi libro, exponer los desarrollos que siguen inmediatamente y a los cuales suplico al lector que conceda particularmente su atención. Ya he indicado que algunos habían mal interpretado la intención de mi investigación, al imaginarse que lo había escrito con la única finalidad de exponeer una teoría del tiempo «lineal». En realidad, no me interesa el «tiempo lineal» más que en razón del hecho que en el Nuevo Testamento sirve de *telón de fondo* a las cosas que me parecen importantes, es decir: la tensión temporal entre un «ya cumplido» y un «todavía inacabado», también el movimiento de la historia de la salvación que va desde la pluralidad a lo Único, porque este único es el centro y porque de lo único se retorna a la pluralidad; finalmente y sobre todo: la orientación de todos los períodos en relación al «centro». La «tensión» y la orientación de *todo* acontecimiento en relación al nuevo «centro» (es decir al acontecimiento de los primeros decenios de nuestro sistema cronológico) fue y continua siendo la «tesis» de mi libro, y no el tiempo lineal en sí. Esta tensión específicamente neotestamentaria y esta perpetua orientación en relación al centro atenúan diría yo más bien la «linealidad», pero ambas a la vez, tanto tensión como orientación, presuponen sin embargo por otra parte, como *telón de fondo,* la «linealidad» en el pensamiento bíblico del tiempo. A partir de este punto, tensión y orientación, en el Nuevo Testamento, pueden comprenderse más fácilmente.

22. *Le salut dans l'histoire,* Neuchâtel y París, 1966.

Tampoco sobre este punto ha comprendido correctamente la escuela bartiana la intención de mi libro. Efectivamente, las críticas que se me han dirigido de este lado, implicadas en unas declaraciones ocasionales del mismo Karl Barth y constantemente citadas por sus discípulos, hacen referencia a la «*concepción* lineal *del tiempo*». Pues bien, la *concepción* del tiempo en sí no es absolutamente el objeto de mi trabajo por la razón de que el Nuevo Testamento mismo se desinteresa totalmente de la *concepción* del tiempo[23]. En el título de mi libro, la palabra «tiempo» no reviste tampoco una significación puramente teórica. La limitación casi exclusiva de las críticas de la escuela bartiana a los capítulos de mi libro que tratan del tiempo lineal y de la eternidad, no corresponde en todo caso a la importancia que yo mismo les concedo en el interior del conjunto de mi búsqueda. Por ello llegué en un momento a preguntarme si, en la tercera edición, debería reducir estos capítulos a unas sencillas observaciones, a fin de no dejar subsistir duda alguna en cuanto a su carácter puramente preparatorio. Si no lo he hecho es porque habría sufrido detrimento la claridad de su concepción general.

En lo que respecta a la apreciación de la importancia que debe concederse a sus diferentes partes, debo confesar que los discípulos de Bultmann y de Schweitzer, aunque teológicamente más alejados de mí que los de Barth, parecen haber captado mejor la intención de mi libro; lo que ellos critican es realmente lo que más me preocupa.

Reconozco evidentemente que quizá he contribuido en algo en este malentendido de la escuela bartiana. Ciertas formulaciones de los capítulos en cuestión, y eventualmente también el título del libro, tomado aisladamente, pueden prestarse a pensar que estas afirmaciones constituyen en principio mi tesis principal; cuando era preciso considerarlas en lo que debían de ser: el telón de fondo de la perspectiva particular de la historia de la salvación en el Nuevo Testamento. También hallamos este malentendido en la base de un libro de V. Kreck aparecido recientemente[24], aunque a menudo se aproxima a mi forma de ver y se esfuerza en rendirme justicia. Es algo muy característico constatar que este trabajo de hecho no habla de mi concepción si no es en relación con el tiempo lineal (que Kreck rechaza) y con la «línea ascendente». En cambio, cuando el autor habla del «ya» y del «todavía no», y en consecuencia de esta tensión que es precisamente el elemento esencial de mi libro, sólo se me cita de una forma accesoria. En el mismo orden de ideas, Kreck se imagina atentar contra el conjunto de mi concepción cuando demuestra que podría des-

23. G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, vol. 2, 1961, p. 113, dice del Antiguo Testamento que «no conoce más que un tiempo pleno»; es también mi opinión en lo que se refiere al Nuevo Testamento. Pero otra cuestión es saber si no tenemos el derecho y el deber de deslindar un tiempo concebido linealmente como el marco de la historia de la salvación en el Nuevo Testamento.

24. *Die Zkunft des Gekommenen*, 1961,

lizarse en mi «esquema temporal» todo un contenido muy distinto, no cristiano; saca la conclusión que este esquema no es específicamente «cristiano». Yo no creo absolutamente que el «tiempo lineal» represente en sí algo de específicamente cristiano. Lo que es específicamente cristiano, es más bien esta famosa tensión, así como la orientación de cualquier acontecimiento en relación a este nuevo corte decisivo. En todo caso, es inexacto pretender que «utilizo una estructura temporal racionalmente límpida como un cofraje en el que bastaría con introducir las afirmaciones bíblicas aisladas»[25]. La «estructura temporal» no es la finalidad de mi trabajo ni tampoco es su hipótesis. Pura y simplemente me ha sido impuesta como un marco presupuesto inconscientemente por los autores del Nuevo Testamento, pero sin que revista para ellos la menor significación teológica *como tal*. El hecho de que haya expuesto este resultado al principio de mi libro para que permita comprender mejor la historia de la salvación, y que vuelva sobre él en los primeros capítulos, debería contribuir a desentrañar el malentendido del que he hablado.

Me interesa sobremanera subrayar este hecho puesto que también algunos críticos católicos (aunque, en general, me han comprendido mucho mejor y me han situado con más exactitud) han expuesto sobre este punto su desacuerdo con *Cristo y el tiempo,* y también, por otra parte, con mi *Christologie du Nouveau Testament* aparecida en su seguimiento (Neuchatel y París, 1958). Me refiero, por ejemplo, a la obra de J. Frisque, *Oscar Cullmann, una teología de la historia de la salvación,* o a las objecciones dirigidas a mi *Christologie* por G. Bavaud, P. Gaechter, Ch. Journet y algunos otros, objecciones a las que he respondido en la revista *Choisir* (1960, p. 20ss.).

Persisto en afirmar que el Nuevo Testamento, puesto que habla únicamente de la acción salvadora de Dios y no se dedica por parte alguna a una reflexión respecto a su ser eternal, no hace distinción filosófica cualitativa entre el tiempo y la eternidad, y que, por consiguiente, sólo conoce un tiempo lineal. Ciertamente que no se encuentra en las intenciones de los escritores del Nuevo Testamento la idea de elevar en cierta manera el tiempo lineal al rango de artículo de fe; muy equivocadamente se me atribuye esta opinión. En realidad, no considero el tiempo lineal más que como una presuposición, un marco para la representación neotestamentaria de la acción divina. En los raros pasajes en que uno de los autores del Nuevo Testamento nos conduce hasta el umbral del ser eterno de Dios y nos permite echar una ojeada más allá de la *acción* redentora, sólo tenemos como punto de partida esta acción que es el único objeto de la revelación neotestamentaria. Por lo que nos preocupa, esto significa que en el Nuevo Testamento la relación con lo que es antes, después y por encima de la

25. Así se expresa K. Frör, *Biblische Hermeneutik,* 1961, p. 91, nota 13; es verdad que se me opone en este punto, pero al contrario que muchos otros, también me cita en los puntos sobre los que está de acuerdo conmigo.

acción temporal de Dios no se nos presenta jamás a partir del ser de Dios, sino *a partir de la acción de Dios en el tiempo, tal como nos ha sido revelada.* Es exacto: el Nuevo Testamento ignora toda reflexión sobre un Ser eterno y sobre la eternidad de Dios. Para pensar en el marco presupuesto por los autores del Nuevo Testamento, hemos de esforzarnos, como exégetas a pensar en principio de una forma tan poco filosófica como nos sea posible, aunque no podamos llegar nunca totalmente a ello. Ha habido quien se ha burlado abiertamente de mis afirmaciones en este sentido, pero nadie ha conseguido probarme que el marco temporal en el pensamiento del Nuevo Testamento sea diferente de lo que yo había descrito.

No creo, sin embargo, por este hecho, que *a priori* le esté prohibido al *dogmático* plantearse el problema de la relación entre el tiempo de la acción de Dios en la historia de la salvación y la eternidad de Dios, planteárselo fuera del terreno de los problemas propios del Nuevo Testamento. Tampoco creo que le esté prohibido investigar si hay algún medio de relacionar la revelación con esta cuestión, y si es posible, de facilitar de esta forma su comprensión. Puesto que existen en el Nuevo Testamento algunos raros puntos-límite en los que se trata del *logos* que «está» cerca de Dios y del Dios que «está en todo», el dogmático podrá tranquilamente intentar integrar toda la historia bíblica de la salvación en un marco que no se sitúa todavía en el campo de visión del Nuevo Testamento. En lo que se refiere a nuestro problema, no tengo por descontado ninguna intención de condenar *a priori* cualquier tentativa de este género, a ejemplo de Lutero o Calvino, quienes en unas respuestas irónicas que había citado en nota [26], rechazaron como ilegítima otra cuestión: la de saber qué hacía Dios antes de la creación. El deber del dogmático es el de confrontar las verdades de la revelación contenidas en la Biblia con la manera cómo se plantean los problemas en la filosofía actual, e incluso el de desarrollar estas verdades con la ayuda de los métodos del pensamiento filosófico. Siempre, pero, a condición de que la *substancia* de las afirmaciones bíblicas no sea con ello eliminada o cambiada de su sentido, sino que al contrario quede más clara, de tal manera que a su vez el dogmático pueda ayudar al exegeta a tener una mejor comprensión. Es por esto que, en la *Christologie* (véase la discusión a que he hecho mención más arriba), descarté el problema de las «naturalezas» tal como fue planteada y tal como se solucionó en Calcedonia. No es que este asunto sea incompatible con el Nuevo Testamento, aunque persisto en afirmar que no existe todavía en él como problema. Pero, aun al margen, existen unos pasajes del Nuevo Testamento que autorizan al dogmático a penetrar en un terreno en las puertas del cual debe pararse el exegeta.

26. Calvino decía que Dios había creado entonces el infierno para los preguntones demasiado curiosos, y Lutero que Dios había ido al bosque a cortar unas ramas con las que apalear a los que hacían preguntas inútilmente.

Tratando del problema discutido en *Cristo y el tiempo,* es probable que no haya concedido toda la justicia que merecían a los esfuerzos de los dogmáticos, incluso a los de Karl Barth. Si persisto en poner un signo de interrogación en relación a la tentativa de Barth para determinar la relación entre el tiempo de Dios y el tiempo de la salvación, es únicamente porque el carácter futuro, que pertenece a la esencia de la escatología neotestamentaria, no me parece suficintemente marcado si el elemento nuevo en el acontecimiento escatológico consiste únicamente en el hecho de «levantar el mantel»» (apocalipsis) que cubría la mesa preparada desde siempre. Pero me guardaré mucho de emitir un juicio definitivo hasta que aparezca la escatología de Barth... si, como espero, puede llegar a dárnosla.

Mientras no haya otro marco distinto del que se presupone nos dan los autores del Nuevo Testamento (el tiempo lineal) que ilumine las afirmaciones neotestamentarias en tal forma que no pueda falsearse lo que, según las intenciones de sus autores, es el *meollo,* yo preferiré contentarme con el marco que se nos ha dado, sin olvidar naturalmente que *sólo es un marco.*

No hay duda que la misión por demás pesada y preñada de responsabilidad del dogmático es singularmente más difícil que la del especialista del Nuevo Testamento. A éste corresponde la mejor parte en la medida en que le está permitido contentarse con determinar simplemente lo que enseña el Nuevo Testamento sin tener que resolver las dificultades y callejones sin salida inherentes a esta enseñanza. De todas maneras, esta limitación no sólo constituye un «permiso», sino que es también una «obligación». El dogmático, a fin de cuentas, podrá agradecer al especialista del Nuevo Testamento que se limite a las fronteras que le han sido fijadas. Efectivamente, sólo este esfuerzo por respetar estos límites le ofrece la garantía de que el trabajo del experto en Nuevo Testamento continuará una base, cuando menos aproximadamente fiel, a su propia investigación dogmática. Y las posibilidades de que así sea son mayores en este caso que cuando el experto en Nuevo Testamento se deja guiar en su exégesis por unas preocupaciones dogmáticas cuyo objetivo es mucho más alejado.

En el terreno de la teología católica, los límites entre la teología bíblica y la dogmática son menos dibujados — cosa muy normal — que en el protestantismo; los malentendidos católicos a mi *Christologie* y también en relación a *Cristo y el tiempo,* provienen en parte de este hecho. Sin embargo y por razones de la renovación bíblica, de un tiempo a esta parte los límites se han precisado bastante más también en el catolicismo; este fenómeno, por otra parte, se ha visto facilitado en cierto sentido, por la doctrina católica de la tradición.

Inversamente, se encuentran en la teología protestante actual unas tendencias retrógradas. En relación con la exégesis influenciada por el existencialismo, estas tendencias aproximan por principio el experto en Nuevo Testamento y el dogmático. No hay duda que debemos alegrarnos del diálogo más animado que

se establece entre los dos, pero la manera como estas dos disciplinas se amalgaman por una cierta «hermenéutica» me parece que es una peligrosa marcha atrás, cuando menos como punto de partida de la exégesis. Esto no significa que la dogmática tenga que ser orientada estrictamente en relación a la Biblia, cuya contenido forma también parte de su objetivo. El límite a que me refiero no concierne al objeto mismo sino al objetivo del dogmático, que es algo más lejano. Como sea, el origen de muchos malentendidos respecto a las primeras ediciones de mi libro reside en el hecho de no haber observado los límites impuestos previamente. Si se hubiera tenido más presente la finalidad mucho más modesta que yo me había impuesto, o sea la de escribir una obra de teología del Nuevo Testamento y no de dogmática, quizá hubiera encontrado menos oposición.

En este contexto, me permito hacer una alusión, para terminar, a la acogida que ha merecido *Cristo y el tiempo* por parte de no-teólogos, historiadores, filósofos y especialistas en ciencia religiosa, que se ha convenido en llamar «profanos», e incluso por los no-cristianos. En este punto, he podido comprobar la misma experiencia que en otras publicaciones mías que se sitúan en el terreno de la teología del Nuevo Testamento: estos intelectuales son frecuentemente (no siempre y en general, naturalmente) mucho más abiertos que numerosos teólogos a la comprensión de las verdades de la revelación que contiene el Nuevo Testamento, extranjeras al pensamiento actual. Me da la impresión que escuchan los textos con una fidelidad mucho mayor, sin eliminar inconsideradamente el elemento *extranjero* que a nosotros nos parece inaceptable. Esta actitud va ligada al hecho de que, para ellos y con una naturalidad total, no se trata de «pasar la frontera» de la dogmática. Indudablemente, muchas veces, en la misma medida en que quieren juzgar positivamente el cristianismo, los *filósofos corren el riesgo de rechazar con demasiada rapidez como algo accesorio*, este elemento que les resulta «extranjero». Es así como W. KAMLAH [27] se ve obligado, en su crítica completamente negativa de *Cristo y el tiempo,* a pasar totalmente de largo sobre lo que he dicho, sin comprenderme. K. JASPERS (quien, a decir verdad, nunca se ha definido en relación a mi libro) me parece caer a menudo en el peligro que he señalado anteriormente en cuanto se arriesga en el terreno de la teología. En cambio, he constatado con satisfacción, la comprensión con que un filósofo como K. LÖWITH ha citado *Cristo y el tiempo* en su trabajo histórico *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* [28], resumiéndolo objetivamente como una exposición de la «interpretación bíblica de la historia».

Yo mismo soy teólogo. Pero en París, en la Escuela de Altos Estudios y en la Sorbona, de la que soy titular, en el campo del Nuevo Testamento, de una cátedra estrictamente «neutra» de ciencia religiosa, cátedra que lleva la designa-

27. *Christentum und Geschichtlichkeit*, 2.ª ed. 1951.
28. 1953, p. 168-174.

ción de «Historia de los orígenes del cristianismo», doy mis cursos exactamente igual que en Basilea, donde pertenezco a la Facultad de Teología. Esto me es posible porque considero como una obligación directamente *teológica* el hecho de no franquear los límites impuestos al experto del Nuevo Testamento en el estudio de los textos neotestamentarios. Esta obligación es válida para todos y no únicamente para los filósofos: en primer lugar, y antes que toda otra apreciación, que toda opinión e incluso quizás antes que el hecho de ser «interpelado» en mi «comprensión de la existencia», antes de toda fe, se trata de escuchar con obediencia lo que los hombres de la Nueva Alianza quieren comunicarme como revelación, incluso si esto me es totalmente extranjero. Soy consciente de estar, por este motivo, en contradicción con una tendencia «hermenéutica» que domina ampliamente en la teología actual. En cuanto a la cuestión de saber si es sencillamente posible, sin la fe, escuchar con comprensión, y si no será precisamente el hecho de escuchar en esta forma lo que puede conducir a la fe, trataré sobre ella con mucho más detalle en el libro de reciente aparición al que he hecho diversas alusiones.

Entre los numerosos reproches que se han hecho a *Cristo y el tiempo* hay algunos que salen a relucir muy a menudo: este libro es una «construcción». A este respecto, debo hacer notar lo siguiente: es completamente imposible abordar, en el pensamiento, teológico de los primeros cristianos, el problema del elemento común inherente a distintas expresiones — este problema de principio se desprende del Nuevo Testamento antes de haber sido incumbencia de la dogmática —, sin dejar establecidas las líneas de vinculación. En consecuencia, este procedimiento no es ilegítimo cuando se usa con la prudencia exegética necesaria, y en estrecho contacto con la exégesis.

Pero, dejando totalmente de lado estas consideraciones, quisiera subrayar una cosa que tiene mucha relación con lo que he expuesto más arriba. Sin pretender, por descontado, que mis puntos de vista coincidan perfectamente con los que constituyen el bien común de los autores del Nuevo Testamento, creo sin embargo que el hecho de haber mantenido el escándalo, extranjero a todo el pensamiento moderno, y de haberlo mantenido como *meollo esencial* del mensaje neotestamentario, es la garantía de que me hallo por lo menos en el buen camino.

Verano de 1962

Addendum: Había ya terminado este prólogo cuando mi editor inglés me ha transmitido, amablemente para examen, las pruebas de un trabajo de JAMES BARR, actualmente en preparación: *Biblical Words for Time*. El autor incluye en el mismo sobre *Cristo y el tiempo* así como sobre casi todos los trabajos re-

cientes que hablan del «tiempo» en el Nuevo Testamento, la crítica que había empezado en su importante obra, *The Semantics of Biblical Language* (1961), contra la teología neotestamentaria actual que se apoya sobre la lexicografía, y especialmente contra el Diccionario de Kittel; afirma también en él que, para determinar lo que los autores del Nuevo Testamento se proponen decirnos, no se debe partir de las palabras sino de las frases. Barr me reprocha el fundamentar una parte importante de lo que desarrollo en mi libro sobre los capítulos introductorios que rechaza, y que tratan de la terminología (Barr, p. 80). En cuanto a mi método científico, no quisiera criticarla en sí misma (p. 81) sino únicamente en la medida en que se funda sobre la lexicografía (al estilo de los principios del Diccionario de Kittel). Por lo demás, él mismo pertenecería en gran parte a la misma tradición teológica que yo (p. 18). También yo, por mi parte, puedo adoptar como mías muchas de las frases de BARR que se hallan tanto en *Semantics* como en *Biblical Words for Time*; por ejemplo, cuando dice que no se debería partir unilateralmente de la palabra, o que no debería confundirse noción y palabra. En este caso, verdaderamente, pongo en entredicho que rinda justicia a la empresa de KITTEL en la presentación tan simplificada que da de la misma. En relación con su objección principal, me limitaría a recordar en primer lugar lo que he dicho en este prólogo: el conservar o abandonar las verdaderas tesis de mi obra es algo totalmente independiente de los desarrollos impugnados sobre el tiempo lineal. La concepción general de mi libro no ha sido totalmente captada, según mi opinión, por las objecciones de Barr. Mis puntos de vista sobre la «tensión», sobre la nueva ruptura temporal, etc. sólo presuponen el tiempo lineal como telón de fondo. No volveré ahora sobre este tema que ya he tratado más arriba.

Pero, en lo que hace referencia al tiempo lineal en sí mismo, creo poder deducir este telón de fondo (incluso independientemente del método lexicográfico rechazado por Barr) de toda la concepción neotestamentaria de la escatología. Efectivamente, no es menos cierto que la «noción de tiempo» como tal no constituye absolutamente el centro de gravedad del interés de los autores neotestamentarios; en consecuencia, no estoy de ninguna manera obligado, como me reprocha Barr (p. 148), a postular en los escritos de Pablo, a partir de mis presuposiciones, una afirmación como la siguiente: «Vosotros (griegos), pretendéis que el tiempo es un círculo; nosotros enseñamos que es una línea»(!). En realidad, se trata pura y simplemente de un telón de fondo que, como tal, no ha sido nunca objeto de reflexión para los primeros cristianos. (Por otra parte, es también por esta razón que continuo opinando que es improbable que, según el Nuevo Testamento, tal como cree Barr, el tiempo haya empezado con la creación; la única referencia que cita es un pasaje de Filón.)

Para perjudicar al método lexicográfico como tal, Barr me reprocha en particular la distinción que, juntamente con algunos otros, he establecido entre

καιρός y αἰών; y subraya especialmente los pasajes que contradicen esta distinción. Pero para saber si es conveniente renunciar absolutamente, sobre la base de estas excepciones, a cualquier utilización de la lexicografía en la teología bíblica, y si este rechazo no representa una exageración de una reacción en sí legítima, sería necesario tratar la cuestión en el marco de una investigación que, sin olvidar sus presupuestos filosóficos, examinara las tesis que Barr defiende en *Semantics of Biblical Language*. Si tomamos *en el conjunto del contexto* el ejemplo de Juan 7, 6 al que hace referencia Barr en la página 62 de esta obra, creo que puede asegurarse que está plenamente a mi favor: la exégesis de todo este pasaje, tal como la invoca Barr, confirma totalmente, como espero poder demostrarlo de poco tiempo, la significación de καιρός que yo había recomendado, por lo menos para este pasaje determinado.

PRÓLOGO

Esta obra se propone la investigación del elemento central de la proclamación cristiana. Todos tenemos la tentación de considerar como «núcleo» y «esencia» del mensaje cristiano aquello que personalmente más nos afecta y nos parece, por tanto, más importante; mientras que, al contrario, consideramos como «marco» exterior, como secundario, aquello que en esta proclamación nos resulta más extraño. Pero la misma riqueza de este mensaje nos obliga a preguntarnos cuál es ese elemento central del que procede la explicación de todos los demás; y la tarea fundamental de la ciencia novotestamentaria —y acaso la de toda teología cristiana— consiste precisamente en esforzarse por hallar una respuesta a esta pregunta. Se trata primordialmente de un problema de teología histórica, pero lo cierto es que la solución que se le dé es de trascendental importancia para la dogmática. Es evidente que la solución subjetiva que apuntábamos al principio —por muy inconsciente que sea— es la menos adecuada de todas para proporcionarnos una auténtica solución y ha de ser, por consiguiente, abandonada. En efecto, el criterio para descubrir lo que constituye la esencia del cristianismo, en ningún caso puede ser un «a priori» filosófico.

Es sorprendente comprobar la ingenua despreocupación con que algunos teólogos aplican con demasiada frecuencia al Nuevo Testamento un criterio de procedencia manifiestamente *exterior*, *escogen* arbitrariamente uno u otro de los elementos del mensaje cristiano primitivo y lo declaran «central», cuando en realidad, aun sin estar ausente de la creencia de la comunidad primitiva, no constituye centro alguno; antes bien, ha de ser explicado por otro elemento que sea verdaderamente central.

Si para dilucidar este problema, los representantes de las dis-

tintas tendencias cristianas, y aun quizá los mismos adversarios del cristianismo, aceptaran un día, de común acuerdo y de buena fe, hacer el esfuerzo de renunciar a cualquier otro principio de discriminación que no fuera el de los escritos cristianos más antiguos, un tal esfuerzo favorecería en grado sumo una discusión fructuosa.

Esta obra ha de contribuir a semejante tarea, tan urgente para la comprensión de la fe cristiana. Por ello quisiéramos, ante todo, rogar a cuantos la lean que *empiecen* por desechar radicalmente la siguiente pregunta, muy lógica por otra parte: ¿puede una afirmación del Nuevo Testamento constituir el elemento fundamental del mensaje cristiano, aun en el caso de estar en contradicción con una concepción filosófica determinada que consideramos verídica? Nuestro interés se centra en cambio en una cuestión muy distinta: ¿en qué consiste el elemento *específicamente* cristiano en la revelación novotestamentaria, o —dicho de otro modo— cuál es el elemento que la distingue de los demás sistemas religiosos o filosóficos?

Tres publicaciones de muy distinto carácter, aparecidas en el transcurso de estos últimos años, nos han ayudado a comprender de forma más exacta la doctrina central del Nuevo Testamento. Cada una de las tres representa un punto de vista muy neto: *Die Entstehung des christlichen Dogmas,* de MARTIN WERNER (1941); *Offenbarung und Heilsgeschehen,* de RUDOLF BULTMANN (1941); y la *Kirchliche Dogmatik,* de KARL BARTH (a partir de 1939). Nuestra discusión con esos autores demostrará al lector que efectivamente hemos extraído de las tres obras enseñanzas muy útiles, y muy distintas entre sí por otra parte.

Por lo que se refiere al lugar que MARTIN WERNER otorga a la escatología en el seno del mensaje cristiano primitivo, nos encontramos en oposición directa a él, si bien reconocemos plenamente la parte de verdad que contiene la actitud fundamental que ha adoptado, así como la de ALBERT SCHWEITZER. Con RUDOLF BULTMANN, y tomando la *Formgeschichte* como base, estamos ciertamente de acuerdo en reconocer que es preciso desprender la significación teológica de la historia de la salvación del conjunto de sus manifestaciones, pero nos parece imposible considerar todo su desarrollo temporal como un mero *marco* del que haya que despojarla («la desmitologización») para poder penetrar hasta su centro. En cuanto a KARL BARTH, nuestra crítica se apoya en una base más positiva. Con él reconocemos el carácter estrictamente cristocéntrico de la doctrina novotestamentaria, que con tanto vigor pone de manifiesto en su *Dogmática.* Y si afirmamos aquí que su

concepción del tiempo (en la cual nos parece ver el último vestigio, pero muy importante, de la influencia de la filosofía en su interpretación de la Biblia) es incompatible con la de los primeros cristianos, lo hacemos con la certidumbre de estar llevando a cabo con ello su propio programa cristocéntrico, partiendo de *la interpretación que se encuentra en el Nuevo Testamento* y valiéndonos de métodos exegéticos.

Algo he de decir por haber caído en exceso en ese vicio de los eruditos de citarse a sí mismos. Creo que se justifica por el hecho de que, desde hace diez años, todos mis trabajos convergen en el problema que aquí se plantea; pero es un problema que cada vez hemos abordado desde un ángulo distinto. Todos estos trabajos constituyen pues, en realidad, unos estudios preparatorios cuyos resultados he procurado sintetizar en esta obra. Dado que, con una sola excepción, no quería limitarme a reimprimir simplemente tales trabajos, he tenido que ir refiriéndome a ellos, citándolos, cada vez que la mejor comprensión de mis ideas lo exigía. Casi todos los capítulos de este libro pondrán de manifiesto que, para la determinación del elemento central de la proclamación cristiana y para el establecimiento de su criterio, considero de especial importancia mi estudio sobre «las primitivas confesiones de fe cristianas» (*Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse,* 1943).

Basilea, diciembre 1945

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN

Dado que esta segunda edición se ha hecho necesaria antes de lo que esperaba, no va a ofrecer ninguna modificación esencial. La obra ha sido, desde luego, sometida a numerosos comentarios hechos desde posiciones muy diversas, y sobre todo por parte de católicos; y esos comentarios, tanto por el acuerdo general que demuestran —y que me dejó bastante sorprendido— como por sus puntos de crítica y desacuerdo, hubieran podido hacerme reelaborar todo el volumen. Mas la acogida que se le ha dispensado justifica, no obstante, la necesidad, dictada por las circunstancias, de reeditarlo sin modificaciones esenciales.

Las críticas que se han hecho a mi posición se refieren principalmente a dos puntos. En primer lugar, al problema de la relación entre el tiempo y la eternidad. Quizá más adelante tendré la oportunidad de recoger las objeciones que han surgido en relación con este tema. De momento quisiera indicar solamente que acaso estas críticas no hayan tenido bastante en cuenta el capítulo sobre «La soberanía de Dios sobre el tiempo». De ese capítulo se desprende claramente que no he tratado en absoluto de omitir la diferencia fundamental entre la infinitud de Dios y la finitud del tiempo limitado que puede abarcar el hombre. Admito, por otra parte, que mi obra deja sin resolver muchas cuestiones que el teólogo sistemático (dogmático) debe plantearse. Pero el hecho de dejar que las cuestiones que no quedan resueltas en el Nuevo Testamento mismo se mantengan como cuestiones, ¿acaso no es el mejor servicio que el especialista de Nuevo Testamento pueda hacerle al teólogo sistemático? ¿Y no estriba la verdadera responsabilidad del exegeta, en relación con la teología sistemática, precisamente en esta limitación, de suerte que su deber consista en enfrentarse con estas cues-

tiones exactamente en la forma en que son presentadas por los datos objetivos del Nuevo Testamento?

El segundo punto importante al que se refieren las críticas es el del problema de la «Escritura y Tradición». Por parte católica ha sido muy bien acogido el hecho de que —frente a la concepción a menudo predominante en el protestantismo— haya demostrado que el período de la Iglesia se sitúa dentro de la historia de la salvación. Sin embargo, me permito insistir en la distinción entre el período *apostólico*, que para mí queda incluido en el propio acontecimiento central, y el período de la *Iglesia*, dependiente de este centro (2.ª parte, capítulo 4). Esta distinción implica la subordinación de la Tradición a la Escritura. Espero tener la oportunidad de seguir discutiendo este punto con los teólogos católicos.

Finalmente, deseo dejar bien sentado que no he escrito este libro por un interés especial en la cuestión especulativa referente al tiempo, y que no he tomado una «figura geométrica» como punto de partida preconcebido. Dejando aparte el título de la obra, mi preocupación primordial no era la cuestión del tiempo, sino la presentación de la historia bíblica de la salvación. Sólo para aclarar esto he tratado de hallar en el Nuevo Testamento la concepción bíblica del tiempo y su división.

Basilea, julio 1948

INTRODUCCION

EL PROBLEMA

En nuestro sistema cronológico, no contamos los años a partir de un *punto inicial* determinado, siguiendo una numeración progresiva únicamente en el sentido del futuro. Por este hecho difiere nuestro calendario, por ejemplo, de la cronología compuesta por Sextus Julius Africanus a principios del siglo III después de Jesucristo, y de la cronología judía; en efecto, en ambas se ha creído poder fijar cronológicamente la creación del mundo y, asignándole la fecha del año 1, se ha seguido contando simplemente a partir de este punto. Nosotros no partimos de un punto inicial, sino de un punto *central*. Ese centro es un hecho accesible a la investigación histórica; puede determinarse cronológicamente, si no con entera precisión, sí por lo menos dentro de los límites de unos pocos años:[1] el nacimiento de Jesús, el Cristo, de Nazaret. De ese punto parten, en sentidos opuestos, dos numeraciones distintas, una que se dirige hacia el futuro, y otra que se remonta hacia el pasado: «después de Jesucristo» y «antes de Jesucristo». Por otra parte, la numeración que partiendo del nacimiento de Cristo se remonta hacia el pasado no se impuso hasta el siglo XVIII.[2] Con anterioridad, y especialmente a partir de la Edad Media, se había generalizado desde antiguo la cos-

1. Para la cuestión de la cronología de Jesús, Véase: Maurice GOGUEL (*Vie de Jésus*, 1932, p. 205 s.) y Ch. GUIGNEBERT (*Jésus*, 1933, p. 101 s.) (donde se hallará, por otra parte, más bibliografía). Dado que el *nacimiento* de Jesús sólo aproximadamente puede fijarse en el año 1 de nuestra era, sería preciso decir, para ser más exactos, «antes y después de Jesucristo», y no «antes y después del *nacimiento* de Jesucristo».

2. Hasta ahora no se ha determinado con exactitud el autor a quien hay que atribuir el origen de este uso. Por lo que al período anterior a Cristo se refiere. BOSSUET, en la primera edición de su *Discours sur l'Histoire universelle* (1681), anotó ya al margen los «ans devant Jésus-Christ», aunque conservando al mismo tiempo las fechas de la numeración corriente de la «*era mundi*», que empieza en la creación.

tumbre de contar a partir del nacimiento de Cristo, yendo hacia el futuro, y de llamar a esos años, de acuerdo con el sistema introducido en 525 por el abad romano Dionisio el Joven, *anni domini*. Pero en cambio, hasta el siglo XVIII no se dio como origen para el cálculo de los tiempos anteriores a Cristo la fecha de su propio nacimiento, sino que tales años se seguían fechando de acuerdo con los antiguos calendarios de la «era del mundo», que partían de la creación.

Teológicamente, lo significativo e interesante no es el hecho de que desde Dionisio el Joven se hayan contado los años a partir del nacimiento de Cristo, ya que, efectivamente, se había procedido de idéntico modo en Babilonia, donde se contaban los años empezando en la conquista del país por Seleucus Nicator, e igual que en Roma, donde el punto de partida lo constituía la fundación de la ciudad y, más tarde, el advenimiento de Diocleciano.[3] El hecho significativo es la costumbre que hemos adquirido, desde hace solamente dos siglos, de contar *a partir del nacimiento de Cristo, tanto para remontarse hacia el pasado como para avanzar hacia el futuro*. Porque este hecho indica que en este momento la aparición del Cristo es considerada como el *centro* temporal de todos los demás acontecimientos; al contrario, con esta numeración el comienzo se sitúa en un punto indeterminado de la línea que se remonta hacia el pasado, del mismo modo que el final se halla en un punto indeterminado de la línea que se dirige hacia el futuro, puesto que en ambos sentidos se puede proseguir la numeración hasta el infinito.

Considerando el conjunto de la línea en su desarrollo cronológico, vemos como los años anteriores a Cristo van *decreciendo* desde los valores más altos hasta el número 1, mientras que, de modo inverso para los años posteriores a Cristo, los números *crecen* desde el 1 hasta los valores más altos. Luego veremos que este esquema corresponde a la noción que los primeros cristianos tenían del tiempo y de la historia. Si tuviéramos que representar con un gráfico el resultado de nuestra investigación, este sistema cronológico cristiano podría servir perfectamente como modelo.

Sistema cronológico cristiano, acabamos de decir. Ahora bien, éste es, en general, el sistema cronológico común a todo el Occidente. Ya que si bien la Revolución Francesa trató de abolirlo en 1792, esto no fue en realidad sino un breve intermedio. Pero en la actualidad, prácticamente nadie se da cuenta de que esta división del

3. También los cristianos practicaron durante mucho tiempo el sistema de Diocleciano; aunque no decían «anni Diocletiani», sino «anni martyrum».

tiempo, en vez de ser únicamente una convención basada en la tradición cristiana, presupone una serie de declaraciones fundamentales de la *teología del Nuevo Testamento* referentes al tiempo y a la historia. Tales presupuestos son, sin duda alguna, tan extraños al pensamiento contemporáneo como familiar le es el uso del calendario cristiano. Ante todo quisiéramos llamar la atención, con las observaciones que siguen, sobre el abismo que separa a ambos pensamientos; de momento nos limitaremos a indicar, en su aspecto más radical, las consecuencias implicadas por la concepción que los primeros cristianos tenían del tiempo y de la historia. En cuanto al análisis mismo de los problemas, constituirá el objeto primordial de esta obra.

1. «HISTORIA BÍBLICA» E HISTORIA

Estudiando desde el punto de vista de la ciencia histórica el alcance de las transformaciones políticas y culturales provocadas por el cristianismo, el historiador contemporáneo puede, en último término, afirmar legítimamente que la aparición de Jesús de Nazaret ha de ser considerada como un punto decisivo de la historia. Pero la afirmación *teológica* subyacente al sistema cronológico cristiano va muchísimo más lejos aún que la verificación según la cual el cristianismo ha comportado unas transformaciones históricas considerables. Hasta el punto de que la teología afirma que es toda la historia en su conjunto la que debe ser comprendida y juzgada a partir de este acontecimiento central. Ese acontecimiento al que se ha asignado la fecha del año 1 constituye el sentido último y el criterio de toda la historia que le precedió y de la que le ha seguido. *En ambos sentidos* se hace preciso poner en relación el número infinito de años —por lo que a su contenido se refiere— con lo que el año 1 representa, y sólo a partir de ahí adquieren su significación todos los demás años. Esta clara pretensión histórica, suscitada en favor de la breve actividad de un profeta galileo que terminó con su ejecución bajo un gobernador romano encargado de la administración de la Judea durante el reinado de Tiberio, está en contradicción con el principio mismo de la historia, tal como la concibe el historiador contemporáneo.

A este respecto hay que reconocer que el cristianismo primitivo no establece entre *todos* los acontecimientos que la historia relata y la obra de Jesús una relación histórica *inmediata,* e incluso que manifiesta por la historia general un interés más bien escaso. En el Nuevo Testamento, sólo de forma marginal se encuentran alusiones a la historia llamada «profana». Al tomar la historia en consideración, los primeros cristianos concentran su atención en un número determinado de acontecimientos *de naturaleza muy particular*: anteriores a Jesucristo unos, posteriores otros, únicamente estos acontecimientos constituyen los datos que *primordialmente* quieren poner en relación con el acontecimiento central, que tuvo lugar en Palestina en torno al año 1. Se trata pues, ante todo, de una «historia bíblica» que se presenta —también ella, esto sí— como un todo orgánico y no como un conjunto de *historias.* Jesucristo constituye el centro y el sentido último, ante todo y solamente, de la historia así delimitada; comparada con la historia general, forma una línea, si no más corta, por lo menos infinitamente más estrecha. Y así, aun desde este punto de vista tiene el historiador ante sí un amplio campo que permanece abierto a sus investigaciones personales; tiene la posibilidad —y así suele hacerlo— de estudiar y ordenar la historia general valiéndose de criterios muy distintos, de criterios «profanos», sin que por ello se oponga a la concepción cristocéntrica que los primeros cristianos tenían de la historia.

Partiendo de esta estrecha línea del Cristo, tal como nos viene dada en la historia bíblica, los primeros cristianos pretenden no obstante emitir un *juicio inapelable* sobre los datos de la historia general y sobre la totalidad de los acontecimientos del presente.

Provisionalmente habíamos definido antes la concepción del tiempo y de la historia en el cristianismo primitivo como concepción en la cual *todo* acontecimiento es juzgado a la luz de la obra de Jesucristo. A partir de ahora podemos precisar esa definición en el siguiente sentido: *en primer lugar,* la obra del Cristo constituye el centro de una serie de acontecimientos *particulares,* que se desarrollan siguiendo la línea del tiempo y que, para los primeros cristianos, constituye la historia bíblica. *En segundo lugar,* para los cristianos esta historia particular se convierte igualmente en la medida de la historia general, llamada «profana», la cual, considerada desde este aspecto, para ellos deja inmediatamente de ser profana.

En esta obra trataremos de poner igualmente en evidencia esta *segunda* pretensión de la historia bíblica respecto

a la historia general.[4] En efecto, no tenemos ningún derecho a minimizar el problema con que aquí nos enfrentamos, —como hacen los autores cristianos tanto como los no cristianos, que se complacen en rodear a la historia bíblica de elevadas murallas, de suerte que quede totalmente separada de la historia general.

¿Qué puede decir el historiador, que desee ser historiador puro, ante este juicio emitido en nombre del Nuevo Testamento sobre la historia que constituye el objeto de sus investigaciones? Con razón considerará que ese juicio inapelable, basado en una norma estimada absoluta, no es de su incumbencia. De hecho, frente a semejante empresa, tendría que observar la misma actitud de neutralidad que frente a cualquier «filosofía de la historia», la cual emite también, al situarse en el punto de vista de la filosofía o de la filosofía de las religiones, un juicio inapelable sobre los acontecimientos que somete a su investigación histórica. Lo cierto es, de todos modos, que el historiador actual admitirá más fácilmente una concepción *filosófica* de la historia que una concepción cristiana en el sentido en que acabamos de definirla. La razón está en que la norma absoluta del cristianismo es *ella misma también historia* y no, como sucede con la norma filosófica, un dato trascendente situado más allá de toda historia. La norma del cristianismo primitivo reside, como hemos visto ya, no sólo en un hecho histórico único, sino asimismo en un desarrollo histórico vinculado al tiempo y de naturaleza particular: la historia bíblica. En tal caso, por consiguiente, la norma pertenece al campo propio del historiador. Y por esta razón le es difícil reconocer en ella un criterio absoluto.[5]

La historia se halla aquí sometida al juicio de la historia. Pero esa misma historia, desde el punto de vista de la ciencia histórica «pura», aparece necesariamente como muy problemática. No cabe duda que los hechos de que se compone la historia bíblica normativa pueden ser —si no todos, por lo menos gran número de ellos— comprobados por el historiador, gracias a unas investigaciones a las que la luz de la ciencia histórica proporciona mayor claridad. En su

4. Véase la parte tercera.

5. E. TROELTSCH (especialmente en su *Der Historismus und seine Probleme*, 1922) quisiera «superar» este modo dogmático de tratar a la historia que tiene la teología y que le parece incompatible con la relatividad de toda historia. Para ello procura hallar la norma en una consideración no dogmática de la historia en su conjunto. Pero en realidad, ha tomado la norma de un área situada más allá de toda historia: de una filosofía de los valores.

conjunto, sin embargo, esta historia bíblica «normativa» —tal como la definiremos de acuerdo con las fuentes novotestamentarias— forzosamente ha de darle al historiador la impresión de ser una construcción extremadamente singular. El hecho de poner de relieve la historia de un pequeño pueblo, la combinación de su historia externa con unos acontecimientos que, científicamente, merecen como máximo el calificativo de «hechos diversos»; la constante unión de estos acontecimientos con una serie de datos científicamente incontrolables, pertenecientes al pasado más remoto, al presente y al futuro; y sobre todo, el hecho de interpretar todo esto a partir de esa realidad central, la obra de Jesús de Nazaret, que en sí misma forma parte de los «hechos diversos» de la historia del Imperio romano, todo ello forzosamente ha de hacer pensar al historiador puro que tal historia es una construcción absolutamente arbitraria, que no es posible admitir como norma de juicio de la historia general.

El problema de la historia bíblica se plantea entonces como problema *teológico*. Efectivamente, por más que muchos hechos esenciales de esta historia puedan ser sometidos aisladamente a la investigación de la ciencia histórica, finalmente sin embargo esta historia —al agrupar, interpretar y vincular los acontecimientos basándose en la realidad histórica de Jesús— no puede cobrar sentido en su conjunto más que si se reconoce a Jesús de Nazaret, realidad central de la historia, como la *revelación absoluta de Dios* a los hombres. Sin ese acto de fe, no sólo no se puede otorgar valor normativo a la historia bíblica, sino que ésta tiene que aparecer necesariamente desprovista de sentido. Mientras que, por el contrario, si se da ese acto de fe no puede existir otra norma que no sea la historia bíblica, designada en tal caso como historia de la revelación y de la salvación.[6] Aquí es donde se pone de manifiesto la íntima relación existente *entre la revelación cristiana y la historia*; aquí reside, en último término, el «carácter escandaloso» que entraña la concepción del tiempo y de la historia en el cristianismo primitivo; pero escandaloso no sólo para el historiador, sino para todo pensamiento «moderno», incluyendo el pensamiento teológico: Dios se revela de una forma muy particular en el seno de una historia muy limitada, aunque continua, y opera en ella, de modo definitivo, la «salvación».

6. Véase la nota 10.

2. «HISTORIA BÍBLICA» Y TEOLOGÍA

Comprobaremos como los cristianos primitivos sitúan en la misma perspectiva cristocéntrica de la historia bíblica, es decir, en *la misma línea temporal* —línea del Cristo—, tanto la *creación* obrada por Dios «en el principio» como la *consumación* de todo devenir en Dios «en el día postrero»; en la misma línea en que se sitúan asimismo los acontecimientos de la historia del pueblo de Israel y los actos de Jesús, de los apóstoles y de la Iglesia primitiva. En esta extensión cósmica que adquiere la línea histórica reside aquello que, de entre las pretensiones de la revelación cristiana, mayor «escándalo» supone para el pensamiento moderno: a saber, el hecho de que *toda teología cristiana es, en su esencia íntima, una «historia bíblica»*. Dios se revela en una línea recta trazada en el seno del tiempo ordinario, y desde ahí dirige no sólo la historia en su conjunto, sino incluso todos los acontecimientos de la naturaleza: no hallan aquí cabida unas especulaciones sobre Dios que pretendieran independizarse del tiempo y de la historia.[7]

Esta teología lleva hasta sus últimas consecuencias la afirmación de que el revelarse está en la esencia misma de Dios, y que su revelación, su «Palabra», es una acción: «Sin esta Palabra, nada *fue hecho*» (*Jn* 1, 3). La Palabra, el *Logos*, es Dios *en el acto de su revelación*. Y en ninguna parte se revelan más concretamente los actos de Dios que en la historia, la cual, desde el punto de vista teológico, representa en su esencia íntima las relaciones existentes entre Dios y los hombres. De esta forma, la teología de los primeros cristianos preserva en toda su integridad el valor de la afirmación según la cual la culminación (el *clímax*) y el punto central de toda revelación es el hecho de que Dios en su revelación —o en otras palabras, Dios por su Palabra, por su *Logos*— entró *una sola* vez en la historia, pero de un modo tan completo, que esta aparición única puede ser fechada exactamente igual que cualquier otro acontecimiento histórico: «bajo el emperador Augusto» (*Lc* 2, 1); «en tiempos del emperador Tiberio» (*Lc* 3, 1). Esta misma Palabra de Dios —que se manifiesta como acto de creación, y que al final de los tiempos se manifestará en la nueva creación— «se hizo carne» (*Jn* 1, 14) en Je-

7. En ese sentido hemos de tomar las célebres palabras de PASCAL: «Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob, no de los filósofos y de los sabios.»

sucristo, lo cual quiere decir que en toda su plenitud se convirtió en historia. En todos sus textos presupone el Nuevo Testamento, más o menos, el carácter fundamentalmente único de la historia de la revelación y de la historia del Cristo; pero donde con mayor firmeza lo expresa es en este prólogo del Evangelio según san Juan, en el que la creación y la redención aparecen juntas como obra del Cristo y de la revelación.

Si se considera que la obra histórica de Jesús de Nazaret expresa *plenamente* la acción por la cual Dios se revela, necesariamente hay que situar, junto con esa acción central, todas las demás revelaciones de Dios en una línea fundamentalmente una —la línea del Cristo—, que constituye la «historia bíblica». Por consiguiente, siempre que Dios se revela y siempre que se revele todavía, desde la creación hasta la nueva creación al final de los tiempos, esta «Palabra» que antaño se hizo carne en un momento determinado, necesariamente tiene que estar actuando. Si al lado de esa «Palabra» única, al lado de ese sujeto único de la revelación divina que se realiza en el *tiempo,* admitiéramos otra, dejaríamos de creer —con los primeros cristianos— que la obra de Jesús de Nazaret representa la revelación absoluta y —empleando de nuevo los términos del prólogo del Evangelio según san Juan— que la persona de Jesucristo encarnado es idéntica al *Logos* divino, a la Palabra por la cual Dios se revela (*Jn* 1, 14; *cf.* asimismo 5, 17 y ss.).

Todos los esfuerzos teológicos de los cristianos primitivos tienden a subrayar el carácter fundamentalmente único de esta línea del Cristo. Tratan de demostrar que toda teología es, en este sentido, teología de la historia bíblica. Las confesiones cristianas de fe más antiguas lo atestiguan igualmente. Según veremos más adelante,[8] no establecen en la acción por la que Dios se revela —como la habían de establecer posteriormente los símbolos eclesiásticos— una disociación que permita pensar, por una parte, que en el acto de la creación sólo el Padre y en el acto histórico de la redención sólo el Hijo fueran sujetos de la revelación; o que, por otra parte, permita pensar que en el artículo que hace referencia a Dios las expresiones fueran de carácter especulativo, metafísico y filosófico, mientras que la historia de la revelación interviniera solamente en el artículo que se refiere a Cristo, sin relación alguna con la creación.

La confesión de fe más antigua, concebida en dos términos (1 *Cor*

8. Véase p. 104 ss.

8, 6), afirma por el contrario: «*Un solo* Dios, el Padre, de quien proceden todas las cosas, y nosotros somos para él, y *un solo* Señor, Jesucristo, *por quien son todas las cosas, y nosotros somos por él.*» Cristo es pues el mediador de cuanto existe, tanto en el orden cósmico como en el orden histórico. Para los cristianos primitivos, cada vez que se hace referencia al acto por el cual Dios se revela —y la creación es uno de esos actos, y primordial además—, se hace referencia al Cristo, a ese mismo Cristo cuya encarnación puede ser fechada en la cronología normal.

Eso explica que los autores del Nuevo Testamento pudieran aplicar a Cristo, sin más, toda una serie de textos del Antiguo Testamento en los que se habla de Dios, el Señor, el *Kyrios.* El ejemplo más sorprendente y que inevitablemente ha de suscitar la oposición de cuantos no se hallen familiarizados con este pensamiento del Nuevo Testamento, nos viene dado en Hebreos 1, 10, donde se atribuye explícitamente «al Hijo» todo lo que en el Salmo 102 (26 y ss.) se dice de la creación del mundo por Dios: «Tú, Señor, en el principio fundaste la tierra; y los cielos son obra de tus manos.»

Se aprecia aquí con toda nitidez que aquello que los primeros cristianos proclaman en sus escritos es la revelación de la acción en Jesucristo, es decir, una *historia* cristocéntrica continua. Y así, cuando los especialistas de lo que denominamos «teología del Nuevo Testamento» toman como principio de división la historia de la salvación,[9] obran en perfecto acuerdo con la intención fundamental de los autores del Nuevo Testamento. Con cualquier otra división, incluso la división trinitaria, se corre el riesgo de introducir en el Nuevo Testamento unos modos de pensar especulativos extraños al cristianismo primitivo; así como el riesgo de hacer desaparecer, o como mínimo de atenuar, su carácter por entero orientado hacia la *historia* de la revelación y de la salvación. Tal peligro se hizo sentir muy pronto: por influencia del pensamiento especulativo griego,

9. En esta distribución de la materia reside, a mi modo de ver, el mérito perdurable de la obra de Ethelbert STAUFFER, *Die Theologie des Neuen Testaments* (1941), si bien, por lo demás, habría de oponerme a muchos detalles.

Al adoptar esta distribución en vez de la distribución trinitaria, el teólogo sistemático contemporáneo actúa con mayor conformidad a los hechos. Ésta es una cuestión que plantearíamos a Karl BARTH; sabido es, en efecto, que este autor ha conservado la división trinitaria en la gran obra que ha emprendido. ¿Acaso la división cristológica, ateniéndose a la base de la historia de la salvación, no respondería mejor al modo rigurosamente cristocéntrico con que se enfrenta con las cuestiones, y que halla justamente en este teólogo al primero que la ha aplicado con tanta fuerza?

la concepción central que del tiempo y de la historia tenían los primeros cristianos quedó ya relegada a un segundo plano en las discusiones dogmáticas de la Iglesia antigua.

No nos proponemos exponer de forma exhaustiva, en los capítulos que siguen, la «teología del Nuevo Testamento». Pero estudiaremos *las condiciones fundamentales de toda teología del Nuevo Testamento,* o sea la concepción novotestamentaria del tiempo y de la historia, en toda su amplitud y con todos los problemas que plantea.

* * *

La «historia bíblica», que —de acuerdo con cuanto acabamos de decir— puede designarse asimismo como historia de la revelación o —puesto que toda revelación procede del amor de Dios— «la historia de la salvación»,[10] es el núcleo mismo de toda teología del Nuevo Testamento. Y los que niegan el cristianismo han reconocido a veces este hecho con mayor exactitud y claridad que muchos cristianos, con mayor claridad también que muchos teólogos cristianos. En efecto, es imposible renunciar con buena conciencia a toda la historia de la salvación, tal como nos la ofrece el Nuevo Testamento, y pretender todavía estar adherido a la fe cristiana. Semejante actitud —que es la que muchos adoptan— presupone, sin razón, que la historia de la salvación no es más que un marco exterior del que la fe cristiana puede prescindir sin más. En realidad, el pretendido «núcleo» que en tal caso subsiste no conserva ningún rasgo *esencial y específico* de la revelación cristiana. El mandamiento del amor, por ejemplo, que existe igualmente en otras religiones no cristianas, recibe su significación específicamente cristiana y su sentido profundo tan sólo en el caso de que esté basado en la historia de la revelación y de la salvación.[11] Asimismo, el mandamiento del amor a los enemigos únicamente se fundamenta, desde el punto de vista teológico y cristiano, en el hecho de que Cristo murió también por ellos y de que, en Cristo, Dios ama incluso a nuestro peor enemigo.

10. La expresión «historia de la salvación» *(Heilsgeschichte)* ha adquirido carta de ciudadanía en el lenguaje teológico, especialmente por influencia de von HOFMANN. A pesar de haberse convertido excesivamente en un *slogan* para designar la posición teológica de la «Escuela de Erlangen», la emplearemos en esta obra, ya que corresponde con bastante exactitud al tema que estamos tratando. Quizá la expresión «historia de la revelación» *(Offenbarungsgeschichte)* tendría todavía mayor amplitud.

11. *1 Cor* 8, 11: «... ese hermano por el cual Cristo murió...»

En una de las partes de esta obra [12] procuraremos demostrar que, en Cristo, el *mandamiento dirigido al individuo* no queda relegado a un segundo plano por el hecho de que se insista en la importancia central de la *historia* bíblica de la salvación, sino que queda justamente situado bajo una luz propiamente cristiana. La oposición que se quiere poner de relieve, con frecuencia un poco demasiado a la ligera, entre la «vida» y la «doctrina», entre la ética y la dogmática, no tiene en este caso fundamento alguno, ya que en el cristianismo primitivo unas y otras van indisolublemente ligadas.

Quienes rechazan la fe cristiana, porque no pueden admitir su concepción de la salvación basada en la historia de la revelación, comprenden pues cuál es su esencia, su centro, mejor que quienes predican un cristianismo privado de su nervio vital, que no es otro que el «escándalo» de la historia de la salvación.

Notemos a este respecto que CELSO, el gran adversario del cristianismo en la antigüedad, reconoció ya en este punto una de las afirmaciones centrales del cristianismo al ridiculizar, para combatirlo, precisamente lo que nosotros llamamos historia de la salvación, es decir, la idea de que Dios quisiera escoger a un solo pueblo para concentrar su acción en esa línea única y estrecha.

He aquí en qué términos caricaturiza la fe en la historia de la salvación: «Los judíos y los cristianos me dan la impresión de un montón de murciélagos o de hormigas salidos de sus guaridas, o de ranas reunidas a la orilla de un charco, o de gusanos celebrando una sesión junto a un estercolero y diciéndose unos a otros: A nosotros nos revela y anuncia Dios todas las cosas. Dios no se preocupa en absoluto del resto del mundo; somos nosotros los únicos seres con quienes negocia, (...) a nosotros nos están sometidas todas las cosas, la tierra, el agua, el aire y las estrellas. Y como se ha dado el caso de que algunos de nosotros hemos pecado, Dios mismo vendrá o enviará a su propio Hijo para destruir con fuego a los malvados y para hacer-

12. Véase la cuarta parte.

nos participar de la vida eterna» (Orígenes, IV, 23). En forma de caricatura se traza aquí un bosquejo de la historia de la salvación en su estrecha relación con los acontecimientos cósmicos.

En esta obra queremos demostrar simplemente, remontándonos a las fuentes del cristianismo primitivo, que esta historia no es —para emplear los mismo términos de R. BULTMANN— un «mito» del que la revelación novotestamentaria pueda ser despojada.[13] No se trata de algo accesorio, calcado por los cristianos de una serie de ideas judías que no se relacionan con el núcleo de la predicación cristiana primitiva más que en la medida en que dicho «núcleo» pueda desgajarse de tales ideas. Sirviéndonos de métodos estrictamente históricos, intentaremos demostrar que el «núcleo específicamente *cristiano*», tal como puede ser definido si nos remontamos a las fuentes del cristianismo primitivo, se identifica realmente con la historia de la salvación.

Como historiador, ALBERT SCHWEITZER lo había demostrado ya por lo que se refiere a un aspecto *parcial* de ese mismo problema que nosotros quisiéramos tratar de modo más completo: Schweitzer se limitaba, en efecto, a la cuestión del *cumplimiento* de la historia de la salvación en la escatología del cristianismo primitivo; y sus conclusiones históricas eran terminantes: querer presentar la predicación de Jesús buscando su centro fuera de la escatología, es alterar y violentar la verdad histórica. Demuestra igualmente que otro tanto sucede con la enseñanza del apóstol Pablo.[14] Nosotros procuraremos demostrar aquí que esta afirmación es válida para todo el *conjunto* de la historia de la salvación tal como la concebían los cristianos primitivos, y que, para éstos, no es posible separar la escatología de todo el resto de la línea de la salvación, la cual no se refiere sólo al futuro, sino también al pasado y al presente.[15]

13. Véase R. BULTMANN, *Offenbarung und Heilsgeschehen* (1941). Por lo que a la escatología se refiere, R. BULTMANN había expuesto ya anteriormente este punto de vista. Véase especialmente su obra *Jesus*, 1926.

14. Véase Albert SCHWEITZER, *Die Mystik des Apostels Paulus* (1930). En esta obra, la más importante de todas las suyas teológicamente, A. SCHWEITZER demuestra de forma singularmente clara y verdaderamente clásica que, para el apóstol, en la historia de la salvación la significación del presente va ligada al porvenir.

15. Demostraremos, por lo demás, que para los primeros cristianos la realidad central está constituida por la resurrección de Cristo, y que la espera del futuro depende de la fe en el valor salvífico del presente, el cual está asimismo determinado por la resurrección de Cristo (y no a la inversa). Véase la crítica de la «escatología consecuente», p. 55 s.; 77 s.; 132 s.

Quienquiera que rehúse conformarse con la comprobación histórica de que la historia de la salvación constituye el centro de la predicación novotestamentaria de los cristianos primitivos, y quiera adoptar una posición personal a este respecto, indispensablemente ha de darse cuenta de que al actuar así se declara en pro o en contra del mensaje cristiano mismo. Quede claro, sin embargo, que al decir esto no estamos sosteniendo un oportunismo *bíblicismo rígido* —en tal caso— tamente se caracteriza por el hecho de otorgar, erróneamente, el mismo valor a *todas* las afirmaciones de la Biblia, mientras que nosotros pretendemos extraer de ella la afirmación *central.*

No se puede considerar la representación de la historia de la salvación en su conjunto como uno de los elementos *accesorios,* necesariamente superados —piénsese por ejemplo en la imagen rudimentaria que del universo da la Biblia—, que no tiene relación alguna con el núcleo central.

> Por esta razón no es nada fácil comprender como ALBERT SCHWEITZER, y sobre todo sus discípulos, representantes de la llamada escatología consecuente [16] —pese a rechazar teológicamente el elemento que desde un punto de vista histórico han aceptado como el centro de la fe novotestamentaria—, persisten de todos modos, de una forma que a nosotros más bien nos parece francamente inconsecuente, en afirmar esta misma fe.[17] Entresacando un elemento cualquiera de entre otros elementos que *igualmente* se pueden descubrir en la fe cristiana, lo separan de hecho de las afirmaciones fundamentales que desde el punto de vista de la *ciencia histórica* habían aceptado como «núcleo» del mensaje del Nuevo Testamento. Y ese elemento elegido arbitrariamente (por ejemplo, «el respeto a la vida») lo ven como esencial únicamente porque considerando nuestra «existencia» desde un punto de vista filosófico cualquiera —es decir, desde un punto de vista que no tiene nada que ver con el mensaje cristiano—, les parece que posee un valor fundamental. Lo realmente paradójico de semejante actitud es que coincide con el biblicismo más estricto en el sentido de que, desde el punto de vista *teológico y dogmático,* no busca el elemento central *a partir de la Biblia.*

16. Véase sobre todo la obra de Martin WERNER, *Die Entstehung des christlichen Dogmas,* 1941.
17. *Cf.* mi artículo «Das wahre durch die ausgebliebene Parusie gestellte neutestamentliche Problem» (*Theologische Zeitschrift,* 1947, p. 177 s.).

Menos arbitraria es la solución de R. BULTMANN, quien —en la obra ya citada (*Offenbarung und Heilsgeschehen*, 1941)— emprende la tarea de «desmitologizar» el Nuevo Testamento; para lo cual despoja al mensaje cristiano de su marco temporal: la historia de la salvación. Frente a la «escatología consecuente», se esfuerza por poner al desnudo el núclo central del Nuevo Testamento, buscando fuera del tiempo y de la historia el sentido del «mito» de la historia de la salvación. No obstante, cuando considera *a priori* el tiempo y la historia como revestimiento mitológico del que puede desgajarse el núcleo, este *a priori* no es el resultado de una investigación histórica de la posición del cristianismo primitivo. Hay que preguntarse entonces si la filosofía existencial de HEIDEGGER, con la cual el núcleo así obtenido resulta que concuerda perfectamente (BULTMANN, *op. cit.*, p. 49), no constituirá, en definitiva, el punto de partida de toda la empresa.

FRITZ BURI, en su artículo «Das Problem des Prädestination» (Schweizerische Theologische Umschau, 1943, p. 41 y ss.), trata de unir ambos intentos: el de despojar al cristianismo de la mitología, de Bultmann, y el de despojarlo de su escatología, de M. WERNER. En todo caso, preciso es decir a este respecto que la exigencia a la que obedece Bultmann al tratar de eliminar el mito es mucho más consecuente que la que tiende a rechazar la escatología. En efecto, las declaraciones que en el Nuevo Testamento se refieren a la salvación en la era futura están íntimamente vinculadas a la fe en la obra de la salvación en la era pasada y en la presente.

La posición de R. BULTMANN viene condicionada por su concepción de los Evangelios, por él considerados en el aspecto de la *Formgeschichte*, según la expuso en el prólogo a la segunda edición de su obra, *Geschichte der synoptischen Tradition* (1931). Esta escuela, llamada de la *Formgeschichte*, recaba para sí el gran mérito de haber mostrado con toda evidencia a historiadores y a teólogos que los Evangelios no son biografías, sino testimonios de fe. En mi artículo «Les récentes études sur la formation de la tradition évangélique» (*Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1925, pp. 574 y ss.), insistía en que la posición de Bultmann, en la *Formgeschichte*, tiene importantes consecuencias desde el punto de vista dogmático; y demostraba que el relato histórico y biográfico de la tradición evangélica no es sino la envoltura

del testimonio de fe cristológica de la primitiva comunidad.

En su obra ya citada (*Offenbarung und Heilsgeschehen*, 1941), R. BULTMANN considera que, en su conjunto, la historia bíblica del Nuevo Testamento no es más que un mito sin relación con el núcleo. Esto demuestra que la aprobación que yo daba con justicia a la *Formgeschichte* en mi artículo del año 1925, hubiera debido ir matizada con algunas reservas, diciendo que es preciso sostener en cualquier caso los derechos propios de la historia, ya que el testimonio de fe que halla su expresión en la tradición evangélica tiene precisamente *como objeto la historia misma*, desde el momento en que ese testimonio afirma, en efecto, que Jesús de Nazaret es el Cristo de Israel.

Aceptar o rechazar la predicación cristiana no quiere decir admitir o desechar uno cualquiera de los elementos que en ella pueden *también* descubrirse, antes significa más bien aceptar o rechazar el elemento verdaderamente central de esta predicación.

Y ese elemento central lo constituye la concepción cristiana del tiempo y de la historia: esto es lo que nos proponemos demostrar en este estudio. Dado que vamos a conformarnos aquí con esta atestiguación histórica, esta obra es en el fondo una obra de historia, que se sitúa en el campo de la teología del Nuevo Testamento; sin embargo, cuando parezca oportuno, tendremos que prolongar algunas líneas hasta la historia de los dogmas. Por otra parte, si los resultados de este estudio son exactos, su significación, por lo que a la actitud ante la fe cristiana se refiere, se desprenderá indudablemente de lo que acaba de ser dicho ya.

* * *

La concepción cristiana del tiempo como marco de la historia de la salvación se presenta en dos aspectos característicos que quisiéramos distinguir en seguida, para hacer de cada uno de ellos el objeto de las dos primeras partes de este libro. *En primer lugar*, la salvación va ligada a una sucesión *continua* de acontecimientos temporales, que abarca el pasado, el presente y el porvenir. La revelación y la salvación tienen lugar en el trascurso de una línea temporal ascendente. En el Nuevo Testamento, la noción del tiempo es rigurosamente lineal y rectilínea; será conveniente precisarla bien, frente a la noción cíclica del tiempo de los griegos, y frente a toda

metafísica, que sitúa siempre la salvación en el «más allá»; habrá que demostrar que, de acuerdo con la concepción de los primeros cristianos, revelación y salvación realmente «tienen lugar» en el transcurso del tiempo.

En segundo lugar, la apreciación del tiempo como marco de la historia de la salvación se caracteriza por la relación existente entre todos los puntos de la línea de la salvación y el *hecho histórico,* único y central; hecho de fundamental importancia y decisivo, precisamente por su vulgar historicidad: el hecho de la muerte y resurrección de Jesús, el Cristo. Habrá que demostrar aquí que *cada una de las distintas partes* del conjunto de la línea viene constantemente determinada por ese hecho central, pero que conserva al mismo tiempo su *valor temporal propio.*

Así pues, en la primera parte trataremos más bien de lo que el Nuevo Testamento llama la οἰκονομία ,[18] es decir el plan (la economía) divino de la salvación, en su totalidad; la segunda parte la dedicaremos en cambio a lo que es ἐφάπαξ ,[19] es decir, al hecho de que la historia de la salvación es única e irrepetible.[20]

18. *Ef* 1, 10; 3, 2; *Col* 1, 26; *Ef* 3, 9.
19. *Rom* 6, 10; *Heb* 7, 27; 9, 12, 10, 10.
20. Empleamos este término novotestamentario a pesar del abuso que de él se ha hecho en época muy reciente en discursos políticos, en los cuales significa casi todo lo contrario de lo que nosotros aquí queremos decir. En estos discursos indica el efímero valor de pretendidas hazañas humanas, y no su importancia decisiva para todos los tiempos.

PRIMERA PARTE

LA CONTINUIDAD DE LA LÍNEA DE LA SALVACIÓN

O'IKONOM'IA

Capítulo Primero

LA TERMINOLOGÍA RELATIVA AL TIEMPO EN EL NUEVO TESTAMENTO

En su fe y en su pensamiento, los primeros cristianos no parten de la oposición espacial: aquí abajo..., más allá, sino de la distinción temporal entre el pasado, el presente y el porvenir. Ello no quiere decir que la oposición, de carácter más bien espacial, entre lo visible y lo invisible, sea inexistente. El Nuevo Testamento conoce un cielo invisible y una tierra visible; unas fuerzas y potencias invisibles actúan, y el hombre percibe solamente sus acciones visibles, obradas por medio de sus órganos de ejecución terrestres.[1] Pero estos elementos invisibles están, también ellos, sometidos por completo al curso del tiempo. Lo esencial no es la oposición espacial, sino la distinción entre los tiempos, operada por la fe. El autor de la epístola a los Hebreos, en su definición célebre de la fe (cap. 11, 1), da, como primera característica, «una firme seguridad de las cosas que se *esperan*» (y por lo tanto, de lo que ha de venir); y el segundo término de la definición, una «demostración de las cosas que no se ven», se refiere a un acontecimiento temporal.

El carácter netamente temporal de todas las afirmaciones de la fe en el Nuevo Testamento está ligado a la importancia concedida al tiempo por el pensamiento judaico,[2] el cual deja entrever unos estrechos contactos con el parsismo.[3] Demostraremos sin embargo, en este capítulo y en los siguientes, que solamente en los escritos del

1. Así el Estado es el órgano de ejecución de los ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου (*I Cor* 2, 8). Por consiguiente, las ἐξουσίαι (*Rom* 13, 1) deben ser comprendidas, también ellas, como las potencias que se hallan detrás del Estado tangible, de acuerdo con el sentido que este plural reviste siempre en el apóstol Pablo. Véase más adelante, página 180 ss.

2. En su obra (*Das Zeitverständnis des Neuen Testaments*, 1940), G. Delling intenta, equivocadamente, marcar una oposición entre el judaísmo y el cristianismo en cuanto al problema del tiempo. La diferencia, si existe, no está en todo caso allí donde él la hace patente. Véase, más adelante, página 48, nota 25.

3. Es un hecho que hay que admitir a pesar del uso abusivo que se ha hecho del parsismo en ciertas publicaciones novotestamentarias de los diez últimos años, para dar al cristianismo un origen «ario».

Nuevo Testamento toda revelación se halla esencialmente enraizada en el tiempo, y que sólo en ellos la línea temporal, en la significación central que reviste con respecto a la salvación y a la fe, está trazada de un modo plenamente consecuente. Así pues, no se trata simplemente de una pervivencia judaica, sino del desarrollo total de una perspectiva que los judios habían esbozado.

En este sentido, la terminología del Nuevo Testamento es característica. Hallamos, con una frecuencia notoria y en pasajes esenciales, todas las expresiones temporales de que dispone la lengua griega, tales como los términos que significan: día - hora - momento - tiempo - plazo - siglo cósmico limitado - siglos cósmicos eternos (ἡμέρα, ὥρα, καιρός, χρόνος, αἰών y αἰῶνες).

No es fortuito el que hallemos sin cesar estas expresiones y otras análogas tales como «ahora (νῦν) y «hoy» (σήμερον), cuando están subrayadas por el contexto, en formas en que su carácter temporal adquiere un valor eminentemente teológico.[4]

> Para todas las consultas estadísticas y lexicográficas sobre estas palabras, nos remitimos a los diccionarios del Nuevo Testamento, antiguos y modernos, y especialmente al de G. KITTEL, que se esfuerza por desentrañar el sentido teológico de estos términos. Pero como trata *por separado* de cada expresión, este significado teológico no puede quedar suficientemente aclarado. Éste es el motivo por el que nos proponemos dar aquí una visión *de conjunto* que mostrará que esta terminología expresa, por sí misma ya, lo que hay de original en la concepción que los primeros cristianos tenían del tiempo.

Las dos nociones que designan con más claridad esta concepción son las que expresan, en general, los términos de καιρός (*kairós, kairoi*) y de αἰών (*aiôn, aiônes*). No es fácil dar una traducción adecuada de los diferentes términos que se refieren al tiempo. Revisten en cada pasaje un sentido teológico que viene determinado por el contexto. Por otro lado, los diccionarios nos enseñan que pueden ser utilizados igualmente en el Nuevo Testamento sin un significado teológico especial. Lo que caracteriza al empleo de *kairós* es que

4. Las fórmulas temporales de transición, todas ellas vagas, como μετὰ ταῦτα, εὐθύς, etc., que sirven, en los Evangelios sinópticos, para ligar entre ellos los diversos fragmentos transmitidos por la tradición, no se tienen en cuenta aquí; puesto que los autores no las introdujeron más que para crear un marco literario. Véase Karl LUDWIG SCHMIDT (*Der Rahmen der Geschichte Jesu*, 1919).

designa en el tiempo un *momento* determinado por su contenido, mientras que *aiôn* marca una *duración,* un *espacio de tiempo,* limitado o no. En el Nuevo Testamento cada uno de estos términos sirve para definir, de una manera particularmente adecuada a su objeto, el tiempo mismo que es colmado por la historia de la salvación.

* * *

Kairós, en el uso *profano,* significa la ocasión particularmente propicia para un empresa, el momento del que se habla mucho tiempo antes sin conocer su vencimiento, la fecha que corresponde a lo que se llama, por ejemplo, en el lenguaje moderno, «el día D». Generalmente, un momento nos parece especialmente propicio para la ejecución de tal o cual proyecto en virtud de consideraciones humanas, y se convierte en un *kairós.* En este sentido profano le dice Félix al apóstol Pablo (*Act* 24, 25): «Cuando llegue el momento, te volveré a llamar.»

En el Nuevo Testamento, el empleo de este término, *aplicado a la historia de la salvación,* sigue siendo el mismo. Pero con esta salvedad: ya no se trata de apreciaciones humanas; es un decreto *divino* que hace de tal o cual fecha un *kairós,* y ello con vistas a la realización del *plan divino de la salvación.* Es porque este plan, en su realización, está ligado a unos *kairoi,* a unos momentos escogidos por Dios, por lo que es una *historia* de la salvación. No son todas las partes de la línea continua del tiempo las que forman la historia de la salvación propiamente dicha; sino mejor estos *kairoi,* estos puntos aislados en el conjunto del curso del tiempo.

Lo que hemos dicho en el capítulo anterior sobre las relaciones entre la historia de la salvación y la historia general queda confirmado por esta noción temporal de *kairós,* la cual está en el centro del Nuevo Testamento. Desde el punto de vista histórico y humano, la elección de los *kairoi* que forman la historia de la salvación es arbitraria. El Nuevo Testamento no da, en efecto, más razón a la «elección» que Dios hace de los *kairoi* que «la propia autoridad de Dios»: «...Los *kairoi* que el Padre fijó por su propia autoridad» (*Act* 1, 7). No es dado a los hombres, ni tan sólo a los discípulos, el conocer la fecha de los *kairoi* que han de venir. El apóstol Pablo recuerda a los tesalonicenses la forma súbita en que sobrevendrán los *kairoi* (1 *Tes* 5, 1 ss.).

El Apocalipsis de Juan, también él (cap. 1, 3 y 11, 18), designa el momento decisivo del *fin del mundo* con el término *kairós,* y dice de

él que está «próximo», en el sentido mismo en que los Evangelios sinópticos proclaman la proximidad del *Reino de Dios*. Esta acepción escatológica del término *kairós* aparece igualmente en los Sinópticos (*Lc* 19, 44; 21, 8), así como en la primera epístola de Pedro 1, 5. De la misma manera que en los pasajes ya citados, los *kairoi*, en las epístolas pastorales, se refieren a las etapas de la historia de la salvación que todavía han de venir.[5] En estos textos, el acento recae de una manera especial en el hecho de que depende de la autoridad de Dios el fijar estos *kairoi* en el marco del conjunto de su plan de salvación; esta insistencia se marca mediante la agregación del adjetivo ἴδιος, «propio»: [6] «...la aparición de nuestro Señor Jesucristo, que manifestará, en los *kairoi* determinados, el bienaventurado y único soberano...» (1 *Tim* 6, 15).

Esta misma epístola a Timoteo nos muestra, en la misma línea de la salvación divina, los *kairoi* venideros puestos en relación con un *kairós* ya acaecido: «Jesucristo se dio a sí mismo como rescate para todos, para testimonio de los «ἴδιοι καιροί» (1 *Tim* 2, 6).

Paralelamente, en la epístola a Tito, la misma expresión de ἴδιοι καιροί designa el momento *pasado* mismo, el de la «manifestación» de la predicación de Cristo (*Tit* 1, 3). En la primera epístola de Pedro encontramos de la misma manera marcado por el término *kairós* el tiempo de la vida terrestre de Cristo, concluido ya en el momento en que el apóstol escribía. En el Antiguo Testamento, «los profetas intentaban descubrir cuándo sobrevendría y cuál era el *kairós*, marcado por el Espíritu de Cristo que estaba en ellos, y que daba testimonio anticipadamente de los sufrimientos de Cristo y de las glorias que debían sucederles (1 *Pe* 1, 11).

La obra del Cristo encarnado fue elevada a la dignidad de *kairós* central del plan divino de la salvación no sólo después de la muerte de Cristo, en la fe de la comunidad. Al contrario, el mismo Jesús, según el testimonio de los Sinópticos, designa ya su pasión como su *kairós*. Tal es la traducción —seguramente adecuada— dada por el evangelista, del término arameo usado por Jesús. Con ocasión de los preparativos para la última cena, da como consigna a los discípulos que envía: «El Maestro nos ha dicho: mi *kairós* está próximo» (*Mt* 26, 18). Esto nos recuerda su primera predicación:

5. Véase igualmente *2 Tes* 2, 6. donde se dice que un καιρός está fijado también para la aparición del Anticristo.

6. Ἴδιος es interpretado también como la expresión reforzada del «tiempo conveniente» por W. BAUER (*Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des N. T.*, 1928).

«El Reino de Dios se ha acercado.» El *kairós* por el cual Jesús designa el cumplimiento de su obra reviste aquí una importancia por completo decisiva de entre todos los acontecimientos que han de desembocar en el reino de Dios. Incluso cuando el término *kairós* no se halla presente, lo sabemos por otras palabras de Jesús. Nos enseñan que, de una manera general con la venida de Jesús, y más especialmente con sus curaciones, el reino de Dios hizo irrupción en el mundo En Cristo, el *kairós* decisivo de su muerte y de su resurrección, y a través de ello, de la victoria que obtuvo sobre el mundo de los demonios, se encuentra ya anunciado en los *kairoi* anteriores de su existencia terrestre. Tal es el sentido de las palabras del endemoniado, en otro pasaje de Mateo: «¿Has venido aquí para atormentarnos *antes* del tiempo?» (*Mt* 8, 29).

En ninguna parte el sentido que el Nuevo Testamento da al término *kairós* se halla mejor expresado que en el pasaje, clásico a este respecto, del Evangelio de Juan (7, 3 ss.). Jesús les dice a sus hermanos incrédulos: «*Mi kairós* (para subir a Jerusalén) no ha llegado todavía; *para vosotros el kairós* es siempre favorable» (v. 6). Lo cual quiere decir: para vosotros no hay *kairós*, en el sentido que este término reviste con relación a la historia de la salvación; no hay momentos especialmente escogidos por Dios y fijados por su propia autoridad, en función de su plan de salvación.[7] Así pues, para los demás, el término *kairós* se aplica únicamente en un sentido profano, allí donde depende solamente del hombre el decidir si un *kairós* es favorable o no. Ellos pueden, en todo tiempo, subir a Jerusalén, mas para Cristo no es igual, puesto que se sitúa en el centro mismo del plan divino de la salvación cuyos *kairoi* están exactamente fijados por Dios.[8]

Pero para el creyente existe también en el *presente* de la comunidad cristiana primitiva un *kairós* divino, basado en el hecho de la venida de Cristo. «Ha llegado el *kairós* de que comience el juicio de

7. Sin usar el término καιρός, el mismo pensamiento se halla presente en el relato de las bodas de Caná (*Jn* 2, 4), que constituye el paralelo exacto de la perícopa: *Jn* 7, 1-13. (Véase: O. CULLMANN: *Uchristentum und Gottesdienst.* — *Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments*, N.° 3, 1944, páginas 42 y ss.). Cuando Jesús dice a su madre: «Mujer, *¿por qué te inmiscuyes en lo que me concierne a mí?* Mi hora no ha llegado todavía», esta respuesta equivale a la que dará a sus hermanos. Hay correspondencia entre τί ἐμοὶ καὶ σοί y ὁ καιρὸς ὁ ὑμέτερος πάντοτέ ἐστιν ἕτοιμος.

8. También a este respecto, R. BULTMANN (*Das Evangelium des Johannes*, 1941, p. 220) fija la atención únicamente sobre la cuestión de la *decisión* y no sobre la del carácter propiamente *temporal* de la noción de *kairós*, en su relación con toda la línea de la salvación.

la casa de Dios» (1 *Pe* 4, 17). Lo cual explica la exhortación a «redimir» el *kairós* (*Col* 4, 5; *Ef* 5, 16); y si en la epístola a los Romanos (cap. 12, 11) la lección «occidental» es la buena, vemos que Pablo pide a sus lectores que se pongan al servicio del *kairós*. En estos pasajes, se trata del *kairós* presente cuya significación en el conjunto del plan de la salvación es conocida por el creyente que la comprende gracias al *kairós* pasado, el de la muerte y de la resurrección de Cristo.

Vemos así que en el *pasado*, así como en el *presente* y en el *porvenir*, existen *kairoi* divinos distintos los unos de los otros. Su reunión forma la línea de la salvación.[9] La necesidad de *religar* entre ellos los *kairoi* se nos ha hecho patente principalmente en 1 *Tim* 2, 6, que hay que completar con las dos otras citas de las epístolas pastorales.[10]

Esta concepción de los momentos distintos en los cuales Dios, en su revelación, opera la salvación en cumplimiento de su plan, no está ciertamente ligada a la sola expresión de *kairós*. Se funda, por el contrario, en otros términos temporales utilizados especialmente en el Nuevo Testamento y relacionados igualmente con el pasado, con el presente y con el porvenir. Tales son, principalmente, los términos: «día» y «hora», ἡμέρα y ὥρα.

Para designar el momento en que llegará el fin del mundo, el cristianismo primitivo tomó del judaísmo la noción de «día del Seòor» *(iõm Jahveh)*.[11] En Marcos 13, 32 Jesús habla «del día y de la hora» de los que nadie sabe nada.

Pero ocurre que los acontecimientos decisivos ligados a la obra de Jesús, de aquel que se manifestó según la carne, reciben también ellos la designación particular de «día» o, según el término que Juan prefiere, de «hora». Así, cuando Jesús dice: «Echo a los demonios y efectuó curaciones hoy y mañana, y al tercer día acabo mi vida» (*Lc* 13, 32), estas expresiones recuerdan por completo las palabras de Jesús, ya citadas, y narradas en el Evangelio de Juan, en los términos de las cuales está realmente ligado a unos *kairoi* particulares.

9. El discurso en el Areópago (*Act* 17, 26) nos hace saber que el conjunto de los acontecimientos «profanos» está igualmente determinado por unos *kairoi* divinos. Dios fijó de antemano los *kairoi* de todas las naciones que viven en la tierra. Vemos aparecer aquí el problema de las relaciones entre la historia de la salvación y la historia general, al que consagraremos la tercera parte de este libro.

10. Véase más arriba, p. 40.

11. Véase *Act* 2, 20, tomado de *Jl* 2, 21; *2 Tim* 1, 12; 1, 18; 4, 8, *Act* 17, 31.

Es importante, ante todo, recordar a propósito de esto los numerosos pasajes de Juan en que Jesús habla de su «hora», con lo cual quiere siempre expresar la hora de su muerte.[12] Es el punto central, la ὥρα central, para la historia de Cristo y para toda la historia bíblica. Y surge de ella una luz que alumbra a las otras horas en el relato de Juan de la vida de Jesús. Es realmente curioso ver cómo el Evangelio de Juan, que, de una manera general, concede mucha menos importancia que los Sinópticos al marco cronológico y geográfico de la vida de Jesús, fija algunos relatos con una precisión cronológica sorprendente: «Era a tal o cual hora.» La única explicación plausible es la siguiente: el autor de este cuarto Evangelio quiere mostrar que esta vida, en la cual la salvación se realiza verdaderamente, está ligada al tiempo fijado por Dios. El tiempo de Cristo no es «siempre favorable» como el de sus hermanos incrédulos (*Jn* 7, 6).

Conviene hablar aquí del término fuertemente acentuado «ahora» (νῦν) que hallamos con bastante frecuencia en el Nuevo Testamento, donde sirve para subrayar que el siglo apostólico forma parte integrante de la historia de la salvación y es distinto de todos los otros tiempos. Es lo que la epístola a los Colosenses (1, 26) indica en estos términos: «El misterio escondido desde todo tiempo y en todas las edades, mas *ahora* manifestado a sus santos a los cuales Dios quiso darlo a conocer.»[13] En un sentido análogo el autor de la epístola a los Hebreos habla del tiempo en que vive, llamándolo: «hoy» (σήμερον, 3, 7, 13, 15).

Nos vemos pues forzados a deducir que todas estas expresiones designan, tanto en el pasado como en el presente y en el porvenir, unos momentos, o por lo menos unos espacios muy limitados de tiempo, que Dios escogió para la ejecución de su plan de salvación, y de tal manera que a la luz de este plan su reunión forma una línea temporal de gran significado.

* * *

Si los términos estudiados aquí y agrupados en torno a la noción central de *kairós* hacen resaltar el significado particular de *cada uno* de los momentos esenciales de la historia, otra expresión, extremadamente corriente en el lenguaje del Nuevo Testamento, la de *aiôn*, sirve para expresar la noción de extensión del tiempo, de duración.

12. Véase O. CULLMANN (*Urchristentum und Gottesdienst*, 1944, p. 41 y s.).
13. Véase *Ef* 3, 5; *Rom* 16, 25 y s.

De la misma manera que el término hebreo *olam, aiôn* toma a veces un sentido espacial; significa entonces «mundo» y se convierte en sinónimo de κόσμος.[14] Sin embargo, en la inmensa mayoría de pasajes, conserva su sentido original, es decir, temporal.

Los usos muy *diversos* del término *aiôn* en los escritos del Nuevo Testamento son extremadamente instructivos y nos ayudan a comprender la concepción que se tenía del tiempo en la época del cristianismo primitivo. Nos damos cuenta, en efecto, de que el mismo término sirve para designar ya sea un espacio de tiempo *delimitado con precisión,* ya sea una duración *ilimitada* e *incalculable,* que traducimos por «eternidad». Así ocurre que la *misma expresión* que designa el *aiôn* presente calificado de «malo» (*Gál* 1, 4), sirve de atributo a Dios, el «rey de los *aiônes*» (1 *Tim* 1, 17).[15] El empleo del mismo término en sentidos múltiples y al cual corresponden el hebreo *olam* y el persa *zrvan* nos ayudará a definir exactamente, en un capítulo especial, las relaciones que existen entre el tiempo y la eternidad en el Nuevo Testamento.

Pero, desde ahora, es necesario hacer constar que partiendo del uso que se hace del término *aiôn,* no tenemos ningún derecho a interpretar la noción de eternidad en el sentido de la filosofía platónica o moderna, en las que se opone al tiempo, sino que es necesario concebirla como un tiempo infinito.[16] Es lo que nos muestra también el empleo, particularmente a favor, que se hace de *plural* (αἰῶνες) cada vez que se habla de la eternidad. El gusto por la solemnidad

14. Véase por ejemplo, *Heb* 1, 2. El artículo αἰών de H. SASSE (*Theologisches Wörterbuch zum N. T.,* tomo I, p. 203 y s.) proporcionará, amén de una buena orientación general, unos informes más amplios a este respecto.

15. H. SASSE (*op. cit.,* p. 201) debe ser admitido cuando interpreta aquí el genitivo en el sentido del estado construido hebreo —giro corriente en el bajo judaísmo— y no admite como significado *primero* más que el de «Rey eterno». Sin embargo no excluye la posibilidad de que, posteriormente, la expresión haya revestido asimismo el sentido de «dominador de los αἰῶνες ». Este último sentido es el que adopta también, para nuestro pasaje, E. STAUFFER (*Theologie des Neuen Testaments,* 1941, p. 59).

16. H. SASSE (*op. cit.,* p. 201 y s.) lo ha reconocido muy bien. Ya la concepción judaica de la eternidad (con la excepción de *Henoch slav.* 65) no es la de la ausencia de toda noción del tiempo, sino la del tiempo infinito. Y, en el Nuevo Testamento también, «las afirmaciones concernientes a la existencia y a la actividad eternas de Dios revisten la forma del *prae* y del *post*».

Desgraciadamente, la constatación de SASSE pierde parte de su exactitud en la continuación de este mismo artículo, cuando escribe (p. 202) que la eternidad de Dios y el tiempo del mundo «se oponen en el más profundo contraste», o cuando afirma (p. 205), en el párrafo consagrado al *aiôn* presente y al *aiôn* futuro, que existe en la Biblia un dualismo entre el tiempo y la eternidad.

litúrgica explica parcialmente este hecho; no por ello deja de resultar que el empleo del plural para hablar de la eternidad demuestra que no es entendida como una suspensión del tiempo, como la ausencia de toda noción de tiempo, sino, al contrario, como un flujo infinito del tiempo y, por ello, imposible de ser comprendido por el entendimiento humano o, mejor dicho, como una serie ilimitada de eras limitadas, cuya sucesión sólo Dios puede percibir.

En el Nuevo Testamento, no son, por consiguiente, el tiempo y la eternidad los que se oponen, sino el tiempo limitado y el tiempo ilimitado, infinito. Jamás deja de pensarse con una noción de tiempo, incluso cuando se trata en el Nuevo Testamento de este tiempo sin límites. No es un tiempo distinto del nuestro. La diferencia reside solamente en la ausencia de límites. Cuando los autores cristianos quieren hablar de los tiempos que están más allá de los límites del tiempo medible, escriben, si vuelven *hacia el pasado*: ἐκ τοῦ αἰῶνος, ἀπ'αἰῶνος, σ ἀπὸ τῶν αἰῶνων ;[17] y, si van *hacia el futuro*: εἰς αἰῶνα σ εἰς τοὺς αἰῶνας. Estas expresiones corresponden perfectamente al empleo en el Antiguo Testamento. La eternidad es pues designada con el término temporal *aiôn*.[18]

Hay que comprender, pues, de la misma manera el empleo igualmente tomado del judaísmo, del término *aiôn* cuando sirve para expresar la *división del tiempo* establecida por Dios, y usual en el Nuevo Testamento entre *este aiôn* el *aiôn* presente (αἰῶν οὗτος σ ἐνεστώς) y el *aiôn que viene* (αἰῶν μέλλων).[19] Tampoco esta distinción implica que el tiempo se oponga a la eternidad, como si el αἰῶν οὗτος fuese el tiempo, mientras que el αἰῶν μέλλων sería la ausencia del tiempo; al contrario, el carácter futuro del *aiôn* que viene, carácter expresado por el predicado,[20] debe guardar todo su valor. El *aiôn* que viene no siempre es la eternidad. Existe una oposición fundamental entre los dos *aiônes*, de los cuales uno es llamado «malo» (*Gál* 1, 4); pero no significa que uno esté ligado al tiempo y que el otro esté liberado de él; en los dos casos, son designados por el término *aiôn*. El ca-

17. En *I Cor* 2, 7, la expresión πρὸ τῶν αἰῶνων no demuestra que la eternidad sea intemporal, porque está situada «antes del tiempo»; en efecto, es posible que en este pasaje el término sea empleado en el sentido de un tiempo limitado (el tiempo comprendido entre la creación y el fin del mundo); o que se trate de la acepción espacial de αἰῶνες (véase más arriba). En este segundo caso, πρὸ τῶν αἰῶνων sería el paralelo exacto de πρὸ καταβολῆς κόσμου (*Efes* 1, 4; *Jn* 17, 25; *I Pe* 1, 20).

18. Sobre la terminología temporal en el Antiguo Testamento, véase C. von ORELLI (*Die hebräischen Synonyma der Zeit und Ewigkeit*, 1871).

19. Las numerosas referencias se hallan en H. SASSE (*op. cit.*, p. 205 y s.).

20. En lugar de μέλλων, se encuentra también ἐρχόμενος o ἐπερχόμενος.

rácter malo que distingue a uno de estos *aiônes* no está ligado a su carácter temporal, sino al *acontecimiento* que tiene lugar al principio de este espacio de tiempo y que lo determina: la Caída. El pecado original no creó, por decirlo así, la temporalidad, pero sometió al poder del Mal la historia que llena este *aiôn,* mientras que la historia que llena el *aiôn* que viene está caracterizada por la victoria ganada a las potencias malas.

Existe sin embargo una *diferencia temporal* entre el *aiôn* presente y el *aiôn* venidero. Pero no concierne más que a la cuestión de sus límites. El *aiôn* presente está limitado en *ambas* direcciones: detrás de nosotros por la creación, delante de nosotros por el fin del mundo. El *aiôn* que viene no está limitado más que en *una sola* dirección y permanece ilimitado en la otra; su principio está limitado en la medida en que *comienza* por los acontecimientos que describen las imágenes de los apocalipsis; su fin no tiene límites. En otros términos, no tiene fin, pero sí comienzo; y solamente en este sentido es «eterno». Precisamente porque en la Biblia el *aiôn* que viene tiene un comienzo en el tiempo, su eternidad no debe ser confundida con la eternidad platónica.

Debemos liberarnos por completo, pues, de toda noción filosófica de tiempo y de eternidad, si queremos comprender el empleo del término *aiôn* en el cristianismo primitivo. En resumen, diremos que este término, en su acepción temporal, tanto en singular como en plural, tiende a designar una duración más o menos larga, que puede ser:

1.° el tiempo en su extensión *total,* infinita, *ilimitada en las dos direcciones,* es decir «la eternidad»;[21]

2.° el tiempo *limitado en las dos direcciones,* encuadrado por la creación y por el fin del mundo, y que, por consiguiente, es idéntico a «*este aiôn de aquí*», al «*aiôn* presente»;[22]

3.° los tiempos limitados en una dirección e ilimitados en la otra, ya sea:

21. A esta acepción del término *aiôn* le corresponde el adjetivo αἰώνιος. Como sea que la eternidad, así concebida, es considerada exclusivamente como un atributo de Dios, αἰώνιος tiende a perder su sentido temporal y sirve para designar, de un modo puramente cualitativo, la inmutabilidad divina.

22. En *1 Cor* 10, 11, hay que entender τὰ τέλη τῶν αἰῶνων en el sentido de αἰῶνες limitados. La fase final del tiempo limitado de este mundo empezó con Cristo.

a) (ἐκ τοῦ αἰῶνος)[23] el tiempo anterior a la creación, del cual constituye ésta el final y el límite; es, por el contrario, ilimitado, infinito, remontando hacia el pasado, y solamente en esta acepción es eterno;

b) el tiempo que se extiende más allá del *aiôn* presente; este αἰῶν μέλλων empieza con lo que se llama el fin del mundo; tiene pues un límite. Por el contrario, no tiene límite, es infinito, hacia el porvenir, y solamente en esta acepción es eterno.

Esta visión esquemática deja bien sentado que únicamente esta concepción *ingenua* del tiempo considerado como una *línea recta* infinita es la de la historia novotestamentaria de la salvación. En esta línea recta e ininterrumpida de los *aiônes* se sitúan los *kairoi* fijados por Dios. De la misma manera que Dios determina por separado los *kairoi* de la historia de la salvación, establece igualmente, conforme a su plan, la distinción entre los *aiônes,* tal como acabamos de verla.

* * *

Ninguna de las expresiones que sirven para designar el tiempo en el Nuevo Testamento tiene por objeto el tiempo concebido como una abstracción. Esto es también verdad para el término «χρόνος». Este término no es usado como en la filosofía griega en donde designa el tiempo en sí, con los problemas que implica. En el Nuevo Testamento hallamos «*chronos*», en una relación concreta con la historia de la salvación, con un sentido próximo a *kairós* y *aiôn;* en otras partes significa «plazo». El pasaje bien conocido del Apocalipsis de Juan (10, 6) en el que se dice que no habrá más *chronos,* no debe ser entendido en el sentido de la supresión del tiempo, sino que por analogía con *Hab* 2, 3 y *Heb* 10, 37, hay que traducirlo por: «No habrá más plazos.»[24]

La terminología del Nuevo Testamento nos dice que, para los primeros cristianos, el tiempo, en su extensión infinita, así como en sus épocas y en sus puntos precisos, comienza con Dios y que está dominado por Él. Por consiguiente, la acción divina, *en su totalidad,* está tan naturalmente ligada al tiempo que éste no podría dar lu-

23. Véase antes, p. 45.

24. Al igual que la mayoría de comentadores, E. LOHMEYER *(Die Offenbarung des Johannes, Handbuch zum N. T.,* editado por H. LIETZMANN, 1926, *ad loc.)* también adopta esta traducción. Sin embargo cita también la interpretación de Beda el Venerable, que tiende hacia una concepción filosófica: *mutabilis saecularium temporum varietas cessabit.*

gar a ningún problema;[25] es, por el contrario, la condición necesaria y natural de todo acto divino. Éste es el motivo por el cual los autores de los escritos primitivos recurren tan a menudo a la terminología relativa al tiempo. Cada período particular de la historia de la salvación es definido temporalmente. En un pasaje esencialmente teológico y dogmático (*Gál* 3, 17), se dice, de una manera totalmente concreta, que la Ley llegó 430 años después de la Promesa y, por otra parte (*Rom* 5, 20), que «intervino» en la historia de la salvación; de la misma manera la visión de conjunto que precede a este versículo (*Rom* 5, 12-14) se funda, teológicamente, en la cronología.

Más aún, Cristo que es la Palabra reveladora de Dios en sí, el mediador de todos los actos de Dios, está tan estrechamente ligado al tiempo divino infinito, que el autor de la epístola a los Hebreos llega incluso a dar de su ser una expresión temporal: «*Jesucristo, el mismo, ayer, hoy, en los aiônes*» (*Heb* 13, 8).

Igualmente, el Apocalipsis de Juan hace participar a Cristo de la eternidad de Dios, llamándole «el primero y el último, el principio y el fin» (1, 17; 2, 8; 22, 13).

25. Gerhard DELLING (*Das Zeitverständnis des Neuen Testaments*, 1940) expresa la siguiente opinión: el tiempo no ha sido sentido nunca como un problema por el judaísmo. Para el helenismo, al contrario, ha permanecido siempre como un problema difícil e insoluble. El cristianismo se distinguiría del uno y del otro por la certidumbre que tiene de que la eternidad hizo irrupción en el tiempo y lo venció. Esto implicaría que, para los primeros cristianos, el tiempo habría sido, a pesar de todo, un problema a resolver; lo cual no es cierto. Sobre este punto el cristianismo primitivo está mucho más próximo al judaísmo de lo que cree DELLING. El tiempo no es una realidad opuesta a Dios, que debería ser vencida. Y en todo caso no lo será por la eternidad; puesto que ésta no es lo opuesto al tiempo. Lo que DELLING llama «la irrupción de la eternidad» es, en realidad, una cosa distinta: la nueva división del tiempo que se produce con la venida de Cristo (véase más abajo, p. 67 s. y 177 s.).

Capítulo II

LA CONCEPCIÓN LINEAL DEL TIEMPO EN LA HISTORIA BÍBLICA DE LA REVELACIÓN Y LA CONCEPCIÓN CÍCLICA DEL TIEMPO EN EL HELENISMO

De nuestro estudio de la terminología se desprende que, en el pensamiento de los primeros cristianos, el tiempo no es una realidad opuesta a Dios, sino el medio de que Dios se sirve para revelar la actuación de su gracia. Por una parte, el tiempo no es lo contrario de la eternidad de Dios; por otra parte, es concebido como una línea recta y no como un círculo. Se le atribuye, en efecto, un «principio» y un «final», una ἀρχή y un τέλος. Puesto que se *distingue* un «principio» y un «final», la representación adecuada del tiempo es la línea recta.

Toda especulación filosófica sobre la naturaleza del tiempo, tal como predomina en la filosofía griega —sin llegar no obstante a una solución del problema—[1] es totalmente extraña al cristianismo primitivo. Pero podemos hallar en el Nuevo Testamento una *representación* cuyo carácter resulta ser netamente opuesto a la concepción griega. Tenemos que partir de esta verdad fundamental, a saber que, para el cristianismo primitivo, así como para el judaísmo bíblico[2] y la religión irania, la expresión simbólica del

1. Se puede hallar un resumen en la obra de G. Delling (*Das Zeitverständnis des Neuen Testaments*, 1940, cap. I; véase p. 5 y s.).
2. Es distinto en Filón de Alejandría, el cual, en esta cuestión, estuvo fuertemente influido por el pensamiento platónico.

tiempo es la *línea ascendente*, mientras que, para el helenismo, es el *círculo*.[3]

Puesto que, según el pensamiento griego, el tiempo no es concebido como una línea ascendente, con un principio y un final, sino como un círculo, la sumisión del hombre al tiempo será necesariamente sentida como una servidumbre y una maldición. El tiempo se extiende según un ciclo eterno en el que todas las cosas se reproducen. De aquí proviene el que el pensamiento filosófico griego se agote intentando resolver el problema del tiempo. De aquí igualmente todos los esfuerzos que hace para liberarse, para escapar de este ciclo eterno, es decir, para liberarse del tiempo mismo.

Los griegos no pueden concebir que la liberación pueda derivar de un acto divino llevado a cabo en la historia temporal. La liberación reside, para ellos, en el hecho de que pasamos de nuestra existencia aquí abajo, ligada al ciclo del tiempo, al más allá, sustraído al tiempo y siempre accesible. La representación griega de la felicidad es pues espacial, definida por la oposición entre aquí abajo y el más allá; no es temporal, definida por la oposición entre el presente y el futuro.[4] No podría estar determinada por el tiempo, puesto que éste es concebido como un círculo.

Por el contrario, en la predicación cristiana primitiva, la concepción de la salvación es rigurosamente temporal y corresponde a la concepción lineal del tiempo, tal como la encontramos en la Biblia. La espera del reino de Dios no debe limitarse a «una decisión que debería tomarse constantemente», en cuyo caso la venida

3. En lo que se refiere al pensamiento escatológico del judaísmo, G. HÖLSCHER (*Die Ursprünge der Jüdischen Eschatologie*, 1925, p. 6) ha hecho resaltar ya la oposición fundamental que lo separa de la concepción cíclica del tiempo en el helenismo.

En lo que se refiere al Nuevo Testamento, Gottlob SCHRENK, en su obra («Die Geschichtsanschauung des Paulus». *Jahrbuch der theologischen Schule Bethel*, 1932, p. 59 y s.) —obra notoria también desde otros puntos de vista— ha distinguido entre la concepción paulina del tiempo y la concepción cíclica del helenismo (Posidonio). Por otra parte, M. DOERNE (*Annus Domini, Luthertum*, 1936, p. 17 y s.), ha hecho resaltar vivamente, contra la opinión de Th. KNOELLE - W. STÄHLIN, la concepción rectilínea del tiempo. G. DELLING ha hecho lo mismo (*Das Zeitverständnis des Neuen Testaments*, 1940, p. 148). Cita a *Aristóteles*, *Phys.* 4, 14, p. 223, b. 28 y s.: καὶ γὰρ ὁ χρόνος αὐτὸς εἶναι δοκεῖ κύκλος τίς.)
Véase también J. GUITTON (*Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, 1933). Finalmente, nuestro artículo: «La pensée eschatologique d'après un livre récent» (*Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1938, p. 347 y s.). Por el contrario, la opinión de J. JEREMIAS (*Jesus als Weltvollender*, 1930, p. 8 y s.) se presta a confusión, cuando este autor admite que en el Nuevo Testamento el curso del mundo, está representado como un movimiento circular.

4. Véase a este propósito el artículo de E. von DOBSCHÜTZ («Zeit und Raum im Denken des Urchristentums», *Journal of Biblical Literature*, 1922, p. 212 y s.).

del reino de Dios no sería ya un «acontecimiento en el curso del tiempo».[5] La realización de este reino tiene que llegar realmente, de la misma manera que el acto redentor de Jesucristo (el cual, sin embargo, se sitúa en el centro de todos los tiempos y les da su sentido), es para la Iglesia un hecho realmente pasado; de la misma manera también que la Iglesia, en su carácter rigurosamente temporal, está ligada, hacia atrás, a este pasado y hacia delante, a este futuro.[6] El Nuevo Testamento no conoce más que la noción lineal del tiempo: ayer, hoy, mañana; y toda filosofía que se aparte de esto y se disuelva en una metafísica le es desconocida. Por el hecho de ser concebido como una línea recta, el tiempo pudo proporcionar al cristianismo primitivo el marco de *la historia de la revelación y de la salvación,* el marco de estos *kairoi* que Dios establece en su omnipotencia, y de estos *aiônes* entre los cuales reparte la historia en su conjunto. Concebido el tiempo como una línea ascendente, una «realización», una «plenitud», se hace posible; un plan divino puede realizarse progresivamente; la meta, situada en el extremo superior de la línea, imprime al conjunto de la historia que se lleva a cabo a lo largo de toda esta línea un movimiento de elevación hacia él; finalmente, el hecho central y decisivo, Cristo, puede ser el punto fijo que orienta toda la historia, más acá y más allá de él.

En el pensamiento bíblico, la historia de la salvación y el tiempo concebidos de este modo están, por así decirlo, destinados a encontrarse. Hemos visto, en efecto, que en el Nuevo Testamento, el tiempo no es considerado nunca de una manera abstracta, sino sólo con respecto a la historia de la salvación. La expresión: tiempo de «la realización» (πλήρωμα πληροῦσθαι), tan manifiestamente acusada en el Nuevo Testamento, marca, también ella, esta relación y refleja fielmente la concepción rectilínea del tiempo y de la historia.

No siendo concebido el tiempo por los griegos como una línea

5. Éstas son las expresiones de R. BULTMANN (*Jesus,* 1926). Véanse sobre todo las páginas 49 a 54. Cuando BULTMANN afirma sin embargo que la soberanía de Dios es un «futuro integral», no es más que una concesión a la *terminología* bíblica. En efecto, un futuro despojado de su carácter temporal ya no es un futuro. Según BULTMANN, «la espera del fin del mundo, inminente en el tiempo», pertenece a la mitología (*ib.,* p. 53). Es verdaderamente sorprendente que la aparición de la obra de BULTMANN (*Offenbarung und Heilsgeschehen,* 1941) (véase *supra,* p. 30, véase *infra,* pág. 91 s.) haya provocado una tal emoción, puesto que su concepción del «mito» se halla ya, a decir verdad, en su libro sobre Jesús, de 1926.

6. Afirmar, como se complace en hacerlo KIERKEGAARD, nuestra «contemporaneidad» con este acontecimiento del pasado, no debe llevarnos a abolir el carácter temporal de la historia de la salvación. Véase más abajo, p. 135; p. 154.

recta, el campo de acción de la Providencia (πρόνοια) no puede ser la historia en su conjunto, sino solamente el destino de los individuos. La historia no está sometida a un *telos*. El hombre, para satisfacer su necesidad de revelación y de liberación, no puede hacer más que recurrir a una mística en la que el tiempo no exista y que se exprese con ayuda de conceptos especiales.

Si la oposición fundamental que existe entre la metafísica helénica y la revelación cristiana ha desaparecido por completo en bastante gente, el motivo es que, bastante pronto, la concepción griega del tiempo se impuso sobre la concepción bíblica. A través de toda la historia de los dogmas y hasta en nuestros días, se ha producido así un grave equívoco que hace admitir como «cristiano» lo que en realidad es griego. La concepción cristiana primitiva de la historia de la salvación ligada a la línea temporal ascendente se disolvió en la metafísica; esta disolución se halla en la raíz misma de la herejía, si llamamos herejía a toda desviación respecto al cristianismo primitivo.

> Si la influencia griega, platónica, se hubiese ejercido sobre la epístola a los Hebreos de una manera tan real y tan *decisiva* como se ha afirmado a menudo, debería manifestarse necesariamente en este punto central. Pero, en esta epístola, lo invisible no es espacial, sino rigurosamente temporal. No sólo se trata en ella del más allá, sino también de la Jerusalén *futura*, de la ciudad venidera (*Heb* 11, 10, 16; 13, 14). Por ello se dice que la «esperamos». Existe ya, es cierto, en el presente, un conjunto de acontecimientos invisibles, pero son acontecimientos temporales que, por consiguiente, están en relación con el acontecimiento único del pasado y del porvenir.

La primera alteración de la concepción del tiempo, tal como existía en el cristianismo primitivo, no aparece ni en la epístola a los hebreos, ni en los escritos juaninos, los cuales, según hemos visto rápidamente a propósito del *kairós* y lo demostraremos más adelante,[7] no están influidos por el helenismo en *esta* cuestión central; aparece, por el contrario, en el *gnosticismo*.

Las características específicas del gnosticismo son múltiples y se pueden agrupar de diversas maneras. En definitiva, pueden ser

7. Véase más adelante, p. 83.

reducidas en su totalidad a la noción griega —y por lo tanto antibíblica— del tiempo. Desde el punto de vista gnóstico, si no se rechaza la historia de la salvación como una invención bárbara, hay que transformarla completamente. Ello explica que todos los sistemas gnósticos presuponen a la vez:

1.º La negación del Antiguo Testamento, que da como origen a la historia un acto divino creador y atribuye a la historia de Israel un papel en la historia de la salvación.

2.º El docetismo, que no halla su expresión total en la teoría que dio su nombre a esta herejía y según la cual Jesús no habría poseído más que un cuerpo aparente y no un cuerpo realmente humano.

La característica principal del docetismo es la de negarse a considerar el hecho histórico vulgar de la encarnación de Cristo y de su muerte en la cruz como poseedor de un valor para la salvación, de modo que, sobre este punto también, niega todo valor salvífico a un acontecimiento temporal.[8]

3.º La negación de la espera del fin del mundo, tal como lo entendía el cristianismo primitivo. La distinción temporal que establecía entre el *aiôn* presente y el *aiôn* futuro es sustituida por la distinción metafísica griega entre: aquí abajo y más allá.

Partir del pensamiento griego es abolir necesariamente, en su totalidad, la historia de la revelación y de la salvación. No es, pues, fortuito el que en el gnosticismo antiguo y en las alteraciones que la filosofía moderna hizo padecer al testimonio novotestamentario, las tres afirmaciones cristianas negadas más arriba sean rechazadas simultáneamente.

8. Demostraremos (p. 115 y s.) que el antiguo docetismo cristiano se presenta bajo dos formas distintas. Las dos niegan todo valor salvífico a la muerte de Cristo, y niegan por tanto el hecho mismo. Se otorga un favor especial a la teoría según la cual una substitución se habría producido en el instante en que empieza la pasión de Jesús: Simón de Cirene habría sido crucificado mientras que Cristo habría volado hacia el cielo (IRENEO: *adv. haer.* I, 24, 4; véase también *ibíd.*, I, 27, 1). Para el gnosticismo, Cristo no puede ser el redentor, si está verdaderamente integrado tan totalmente en la historia como lo implica la crucifixión bajo Poncio Pilato.

Insistiremos en la segunda parte (p. 115 y s.) en la cuestión del docetismo. Es actual; en efecto, podemos descubrir rastros del docetismo en todas las afirmaciones cristológicas modernas, cada vez que fundándonos en criterios idealistas y no en los Evangelios mismos, *distinguimos*, en el seno de la historia que nos han transmitido, entre lo que es central para la salvación y lo que no lo es.

No es tampoco fortuito el que, entre los teólogos del siglo II, nadie combatiese el gnosticismo con tanta dureza como IRENEO, que trazó, con un rigor sistemático, la línea temporal de la historia de la salvación desde la creación hasta la nueva creación que tendrá lugar en el fin de los tiempos. Hasta el siglo XIX, con la escuela llamada «de la historia de la salvación» (JOH. TOBIAS BECK, JOH. CHR. K. VON HOFMANN, CARL AUG, AUBERLEN y MARTIN KÄHLER),[9] ningún teólogo, por así decirlo, reconoció, tan netamente como él, que el mensaje cristiano está indisolublemente ligado a la historia de la salvación, y que la obra redentora e histórica de Jesucristo está situada en medio de una línea que va desde el Antiguo Testamento al retorno de Cristo. Es la razón por la cual ningún teólogo de la Antigüedad captó tan claramente como Ireneo la oposición fundamental que existe entre la concepción griega y la concepción bíblica del tiempo. Entre los teólogos de los primeros siglos, es el que comprendió mejor la esencia del helenismo y el que no cometió respecto del mensaje novotestamentario ninguna de las violencias, ninguna de las mutilaciones o alteraciones de las que se hicieron culpables, no sólo los gnósticos, sino también, en la Escuela de Alejandría, Clemente y Orígenes.[10]

9. Joh. COCCEJUS, con su «teología de las alianzas», puede, en cierto sentido, pasar por un precursor de la teología de la historia de la salvación (véase Gottlob SCHRENK: *Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus, vornehmlich bei Johannes Coccejus*, 1923). Sobre los representantes de la escuela llamada de «la historia de la salvación» en el siglo XIX, véase: Gustav WETH (*Die Heilsgeschichte, ihr universeller und ihr individueller Sinn in der offenbahrungsgeschichtlichen Theologie des 19 Jahrhunderts*, 1931) y Folke HOLMSTRÖM (*Das eschatologische Denken der Gegenwart*, 1936).

10. Ciertamente, IRENEO acentúa excesivamente el carácter rectilíneo de la historia de la salvación. Ello le lleva, por consiguiente, a no considerar ya la caída de Adán como un acto positivo de desobediencia y de rebelión, sino que la atribuye a una falta de madurez natural, en cierta medida previsto de antemano, lo cual es minimizarla demasiado. La línea es tan recta, en IRENEO, que no se tiene ya suficientemente en cuenta la ruptura provocada por la caída. Todo es cumplimiento. Por consiguiente, la línea de la salvación tiende tan fuertemente hacia su fin, que no se tiene ya suficientemente en cuenta el tiempo intermedio comprendido entre la resurrección y la vuelta de Cristo. Esto se pone de manifiesto en la confesión de fe en la cual IRENEO rechaza en el futuro la sumisión de las «potencias y de las dominaciones», la cual sin embargo, según *Fil* 2, 6 y s. y las otras más antiguas fórmulas, *ha sido llevada ya a cabo* desde la muerte de Cristo (véase nuestra publicación: *Les premières confessions de foi chrétiennes*, 1943, p. 50 y s.). IRENEO tampoco puede comprender los ἐξουσίαι de *Rom* 13, 1 como las potencias invisibles que se hallan detrás del Estado (*adv. haer.* V, 24, 1), puesto que su sistema no les deja ningún tiempo disponible para una actividad provisional, dependiente de Cristo. (Véase más lejos, p. 183).

La oposición entre la concepción griega y la concepción bíblica del tiempo explica el choque extraordinariamente violento que marca el encuentro del helenismo y del cristianismo bíblico. Pero explica también la alteración progresiva que el helenismo hizo sufrir al cristianismo.[11] Estos dos hechos, la oposición violenta del cristianismo y del helenismo y la helenización del cristianismo, constituyen el tema principal de los debates que tuvieron lugar en el curso de los primeros siglos y cuyo rastro hallamos en la historia de los dogmas; y estos mismos debates continúan todavía hoy, en la medida en que el pensamiento filosófico moderno procede del helenismo.

Entre dos posiciones tan radicalmente opuestas, no podría haber componendas. Su coexistencia pacífica no es posible más que si el helenismo es cristianizado bajo la influencia del pensamiento griego. La primera de estas posibilidades, la cristianización del helenismo, no se ha realizado nunca en realidad. Sin embargo, se pueden hallar algunos esbozos en el Nuevo Testamento, principalmente en los escritos juaninos. Éstos están orientados en el sentido de la historia de la salvación, y en ellos la noción del tiempo es, ya lo hemos dicho, rigurosamente cristiana y bíblica; pero admiten algunas nociones helenísticas, tales como el *Logos,* y las cristianizan.

Cuando en la historia de los dogmas se ha producido un conflicto entre el cristianismo y el helenismo, ha desembocado casi siempre en la realización de la segunda posibilidad, es decir, en la helenización del cristianismo, en el sentido de que el esquema temporal y novotestamentario de la salvación cede ante el esquema espacial y metafísico del helenismo.

Encontramos, entre otras, la prueba más manifiesta en la eliminación progresiva de la espera del fin del mundo, tal como existía en el cristianismo primitivo. En la atestiguación de este hecho, estamos de acuerdo con M. WERNER, quien le consagra una atención muy particular en su obra sobre el origen del dogma.[12] Pero en cuanto a la *explicación* que da de ello, debemos hacer destacar, en contra de él, que no tenemos ningún derecho a considerar aisladamente la cuestión de la eliminación progresiva de la espera del fin del mundo bajo la influencia del helenismo. Por el contrario, debe ser considerada dentro del *marco general* de la helenización del *esquema de la*

11. La oposición entre el helenismo y el cristianismo está bien tratada por L. LABERTHONNIÈRE (*Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec,* 1904), y también en la obra, ya citada, de Jean GUITTON (*Le temps et l'éternité chez Plotin et chez saint Augustin,* 1933).

12. Martin WERNER (*Die Entstehung des christlichen Dogmas,* 1941).

historia de la salvación tal como existe en la Biblia y en el cual la escatología no constituye más que uno de los aspectos. Esta helenización no atañe solamente a la cuestión del futuro, sino también a la del *tiempo en general.* Esto basta para demostrar el error que comete M. WERNER cuando hace remontar la helenización al hecho de que la parusía no ha llegado. La helenización no sólo afectó al cristianismo, sino a todas las religiones antiguas, incluso a aquellas en las cuales no existe una escatología en el sentido bíblico, una espera de la parusía. Si el conflicto con el cristianismo tomó una forma mucho más aguda que con las demás religiones, es porque la concepción del tiempo, tal como la implica la historia cristiana de la salvación, es absolutamente inconciliable con el helenismo.

Ciertamente, esta concepción del tiempo es bien común del cristianismo, del judaísmo y, en cierto sentido, también del parsismo. Pero nuestro estudio demostrará que, en el cristianismo primitivo, la línea de la historia de la salvación, línea temporal ascendente y continua, es afirmada de una manera mucho más *consecuente* de lo que era posible en el Antiguo Testamento. La razón es, en primer lugar, que, en el Nuevo Testamento, el presente puede ser comprendido en la historia de la salvación como «el tiempo que media entre la resurrección y la parusía»; luego, que un acontecimiento del pasado, la muerte y la resurrección de Jesucristo, es considerado como el centro que determina toda la línea de la revelación; finalmente, que, de este modo, el futuro no está ya más ligado por una relación vaga e imprecisa a la historia que le precede; por el contrario, la línea de la salvación, ahora *firmemente orientada hacia este centro temporal,* puede aparecer en lo sucesivo claramente desde su origen, sin solución de continuidad. Fue necesaria la luz del cumplimiento efectuado en el tiempo por la muerte y la resurrección de Jesucristo para que pudiera aparecer en su conjunto como una recta continua perfectamente trazada, la visión de la historia de la salvación que existía, pero simplemente prefigurada, en el Antiguo Testamento. Esta concepción de la historia de la salvación no tiene analogías en ninguna otra religión, ni tan siquiera en el parsismo. Ello explica que el conflicto con el helenismo haya sido, desde el principio, el gran problema de la teología cristiana.[13]

13. Respondemos aquí, implícitamente, a la objeción que M. WERNER hizo a nuestra crítica de su tesis, en la *Schweizerische Theologische Umschau,* 1942 (N.° de septiembre). En el *Kirchenblatt für die reformierte Schweiz,* 1942 (N.° de junio), intentamos refutar la afirmación de WERNER según la cual la helenización del cristianismo se explicaría por el retraso de la parusía, llamando la

Si no tuviéramos como principio el guardarnos de todos los *slogans* tecnológicos, nos sentiríamos tentados a oponer a la fórmula de «la escatología consecuente» del Nuevo Testamento, la de «la historia consecuente de la revelación».

En efecto, hablar solamente de la escatología, es enfocar el problema desde un ángulo demasiado estrecho.[14]

atención sobre el hecho de que el proceso de helenización es un fenómeno general en la historia de las religiones de la antigüedad, y que se apoderó no solamente del cristianismo, sino también de otras religiones de la antigüedad en las cuales un retraso de la parusía no constituye problema alguno. M. WERNER objetó, en el artículo citado antes, que el encuentro con el helenismo no tuvo, para ninguna otra religión, unas consecuencias tan profundas como para el cristianismo, y que ello es debido exclusivamente al retraso de la parusía. Es exacto que el choque fue, en el caso del cristianismo, particularmente violento, pero ello se explica, como hemos visto, por la oposición fundamental a la concepción griega del tiempo, incompatible con toda historia de la revelación.

14. Las afirmaciones de Karl BARTH sobre el carácter pre-temporal, supra-temporal y post-temporal de la eternidad (*Kirchliche Dogmatik*, tomo II, 1.ª parte, 1940, p. 698 y s.) nos parecen ser los últimos vestigios de una determinación filosófica —por consiguiente no bíblica— de las relaciones del tiempo y de la eternidad (ver más adelante, pp. 60 y 62); no obstante, el pasaje citado nos parece demostrar claramente la necesidad de tratar el problema del tiempo como un *todo*, y, en consecuencia, de no poner el acento únicamente sobre el carácter pre-temporal tal como hacen los Reformadores, sobre el carácter supra-temporal, tal como lo hace la teología de los siglos XVIII y XIX, o sobre el carácter post-temporal, tal como lo hace «la escatología consecuente».

Capítulo III

EL TIEMPO Y LA ETERNIDAD

La oposición que acabamos de señalar entre la concepción griega y la concepción bíblica del tiempo aparece especialmente en la definición —de singular importancia para nuestro tema— de las relaciones entre el tiempo y la eternidad. Hemos de referirnos de nuevo al capítulo que trata de la terminología temporal en el Nuevo Testamento. Nos quedan por precisar las conclusiones a las cuales hemos llegado y por señalar su relación con la concepción griega de las conexiones entre el tiempo y la eternidad, tal como ia hallamos en el platonismo sobre todo.[1]

Según el pensamiento griego, formulado por Platón, existe entre el tiempo y la eternidad una diferencia cualitativa que no es expresada de forma absoluta por la oposición entre lo limitado y lo ilimitado. La eternidad no es, para Platón, el tiempo prolongado al infinito, sino algo muy diferente: la ausencia de tiempo. El tiempo no es para él más que la *imagen* de la eternidad así concebida. El pensamiento moderno deriva profundamente del helenismo, y el cristianismo bíblico ha tenido poca influencia sobre él. Lo vemos al comprobar que incluso en los más vastos medios eclesiásticos y teológicos cristianos se establece una distinción entre el tiempo y la eternidad según el modo platónico. Las consecuencias son importantes y traen aparejada una alteración de la predicación cristiana primitiva cuando esta distinción afecta a la perspectiva novotestamentaria de la historia de la salvación.[2]

1. Este problema ya ha sido tratado, de manera más filosófica y bajo la forma de discusión con la «teología dialéctica», por Hans Wilhelm Schmidt (*Zeit und Ewigkeit, die letzten Voraussetzungen der dialektischen Theologie*, 1927).
2. Véase Martin Dibelius (*Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum*, 1925).

Los primeros cristianos y los judíos no distinguen, como los griegos, entre el tiempo y la eternidad. En efecto, la confrontación de estas dos realidades no es jamás objeto de una especulación para ellos. Si las confrontan, es siempre partiendo de la fe en una revelación divina, inseparable del tiempo. Hemos visto que el cristianismo primitivo no conoce la ausencia de tiempo, e incluso el pasaje del Apocalipsis juanino (10, 6) no debe ser comprendido en este sentido.[3] De todo lo que se ha dicho en los capítulos anteriores se deriva, por el contrario, que la eternidad —que no puede ser concebida más que como un atributo de Dios— es un tiempo infinito o, mejor dicho, lo que llamamos «tiempo» no es otra cosa que una fracción, limitada por Dios, de esta misma duración ilimitada del tiempo de Dios. La mejor prueba es el hecho ya comprobado de que el término *aiôn* que sirve para expresar la eternidad *es el mismo* que el que designa un espacio de tiempo limitado. En otros términos, la *terminología no establece ninguna diferencia* entre lo que llamamos «la eternidad» y lo que llamamos el tiempo, es decir, entre el tiempo que dura eternamente y el tiempo finito. La eternidad es la sucesión infinita de los *aiônes*. Para poder definir fielmente la concepción cristiana primitiva, deberíamos disponer de una terminología que tuviese en cuenta este hecho.[4] A falta de ésta, conservaremos la terminología habitual, pero sin olvidar jamás que por encima de la distinción establecida entre «tiempo» y «eternidad», se halla el concepto *único* de *aiôn*, que comprende a los dos.

K. BARTH, también, en su *Dogmática* (v. francesa, tomo II, 1.ª parte 1940, p. 685 y ss.) —y en oposición con sus publicaciones precedentes—, subraya muy vigorosamente el carácter temporal de la eternidad. Pero la influencia filosófica que marcaba su concepción del tiempo en sus primeros escritos, y sobre todo en su *Comentario de la epístola a los Romanos*[5] se deja notar incluso en su *Dogmática*, publicada en 1940. En efecto, en ella postula, a pesar de todo, una diferencia fundamental entre el tiempo y la eternidad y se niega a considerar a ésta como «el tiempo prolongado al infini-

3. Véase más arriba, p. 47.
4. H. W. SCHMIDT (*Zeit und Ewigkeit*, 1927), pide también una terminología especial.
5. Para la presentación y la crítica de su concepción primera del tiempo, véase Folke HOLMSTRÖM (*Das eschatologische Denken der Gegenwart*, 1936, p. 212 y s., p. 325 y s.) y sobre todo Karl BARTH, que se corrige a sí mismo en *Kirchliche Dogmatik* (tomo II, 1.ª parte, 1940, p. 714 y s.).

to hacia el pasado y hacia el futuro» (p. 686). El carácter temporal de la eternidad que se esfuerza tan vigorosamente en hacer resaltar en este capítulo no se comprende en el sentido bíblico si no es admitiendo el símbolo de la línea recta tanto para el tiempo como para la eternidad. El tiempo de la creación aparece entonces como una parte limitada de la *misma* línea general, y no como un elemento de esencia distinta. Las expresiones en imágenes empleadas por K. BARTH no lo tienen en cuenta cuando afirma que la eternidad «*rodea* al tiempo por todos lados» (p. 698) o que «lo acompaña» (p. 702). Se corre el riesgo de esta manera de concebir nuevamente la eternidad como cualitativamente diferente del tiempo y de restablecer por tanto la noción platónica de la eternidad intemporal, que K. BARTH se esfuerza manifiestamente en hacer desaparecer de su *Dogmática.*

El carácter temporal es pues común al tiempo y a la eternidad. El cristianismo primitivo no conoce un Dios que estaría fuera del tiempo. El Dios «eterno» es aquel que era en el principio, que es ahora y que será eternamente, «el que es, que era y que será» (*Ap* 1, 4). En este sentido, su eternidad puede y debe ser designada de una forma completamente «*ingenua*», como una duración infinita.[6] El carácter temporal no es en sí idea humana, aparecida con la criatura caída.[7] No está tampoco ligado a la creación.

Cuando se dice en *Heb* 1, 2 que Dios «creó los *aiônes*», ello no significa que el «tiempo» fuese creado. Se trata del empleo espacial del término *aiôn,* empleo del que hallamos

6. Esto va también en contra del punto de vista de Folke HOLMSTRÖM (*Das eschatologische Denken der Gegenwart,* 1936, p. 204 y s.); este autor exige, en efecto, que la teología cristiana haga suya la noción «ingenua» del tiempo («duración cronológicamente limitada»), pero rechaza la concepción «ingenua» de la eternidad («duración infinita») (p. 209).

7. Tal es sin embargo la opinión de Karl HEIM (*Glauben und Denken,* 1934, página 376 y s.) y de Walter KÜNNETH (*Theologie der Auferstehung,* 1933). Este último considera el tiempo como una cosa «creada» y como la «forma cósmica de la caída», y, por consiguiente, como «idéntico, en su forma y contenido, a la existencia del hombre» (p. 170). Esta relación entre el tiempo y el pecado es la prueba más patente de que estos teólogos sufren aún la influencia de la concepción griega del tiempo. Deja rastros en casi todos los que han abordado este problema, incluso en K. BARTH, en su *Dogmatik* de 1940. En el capítulo V mostraremos cómo el pecado juega un papel, e incluso un papel muy importante, en la división cristiana del tiempo, pero que no es en absoluto la causa de la existencia del tiempo mismo. Véase p. 77 y s.

otros ejemplos (véase H. SASSE en el *Theologisches Wörterbuch zum N. T.*, de KITTEL, en el artículo *aiôn*, p. 204). En estos pasajes, *aiôn* equivale a κόσμος.

Para comprender de qué forma se representaban la eternidad los primeros cristianos, es necesario ante todo esforzarse en pensar *de la manera menos filosófica posible.* El Nuevo Testamento conoce, es cierto, pero completamente al margen, un comienzo original, aquel en que se habla en imperfecto y no en el tiempo histórico, en aoristo, en los primeros versículos del Evangelio de Juan: «En el principio era (ἦν) ...» (*Jn* 1, 1), y este principio se sitúa antes de la creación. Pero el imperfecto indica solamente que no ha habido todavía, en este momento, una *historia* de la revelación, en el sentido propio. Sin embargo ésta se prepara ya, en el plan de Dios (*Jn* 17, 24; 1 *Cor* 2, 7; *Col* 1, 26; *Ef* 3, 11). Igualmente, en el límite extremo de lo que nos relata el Nuevo Testamento, se habla de «un reposo de Dios» (*Heb* 4, 9) en el que «Dios será todo en todos» (1 *Cor* 15, 28). Pero su sentido es únicamente que la *historia bíblica de la revelación* ha llegado a su término. Aquel estado original, en el que esta historia *no existe todavía,* y este estado final, posterior al fin del mundo, y en el que esta historia *deja de existir,* no aparecen en el Nuevo Testamento más que *totalmente al margen.* En éste, y menos que en todas las otras partes, en el Apocalipsis juanino, el tiempo del «reposo» no es el objeto propio de una enseñanza. En efecto, por definición, la Biblia *no da cuenta más que del acto por el cual Dios se revela.*[8] No menciona los hechos anteriores al principio y posteriores al final de este acto más que para mostrar la relación que une la existencia de Dios antes de la creación y después del fin del mundo al acto por el cual se revela. Por lo cual este estado de reposo, que no aparece más que al margen, halla sin embargo su lugar en la *historia* de la revelación, ya que esta historia se *prepara* y se *prolonga* en él.

La predicación cristiana primitiva considera sólo este estado a la luz de la historia. El hecho de que todas las afirmaciones bíblicas se refieran a la revelación, a la acción de Dios, nos impide intentar comprender la concepción bíblica del tiempo —tanto en el

8. A la pregunta de saber lo que hacía Dios en su «reposo», antes de la creación, CALVINO daba esta respuesta, ya formulada antes de él: Dios no permaneció ocioso, ¡creó el infierno para los preguntones demasiado curiosos! LUTERO se negaba igualmente a responder a esta pregunta, y decía que Dios había ido al bosque a cortar juncos para los que hacen preguntas inútilmente.

Antiguo como en el Nuevo Testamento— partiendo de una noción especulativa, es decir, *de una noción de eternidad independiente de la historia de la revelación,* especialmente de una especulación que se refiera al «reposo» de Dios. Por este motivo los primeros cristianos no pueden representarse la eternidad más que como un tiempo prolongado al infinito.

Por otra parte, si la oposición establecida por Platón entre el tiempo y la eternidad intemporal se introdujo, sin razón, en el pensamiento de los primeros cristianos, ello no es debido a los pasajes en los cuales sólo se habla «al margen» de la existencia de Dios antes de la creación y después del fin del mundo, sino a la distinción establecida por la Biblia entre el *aiôn* «presente» y el *aiôn* «futuro». Se identifica, efectivamente, de buen grado, el «presente» con el «tiempo» y el «futuro» con la «eternidad». A esto hay que objetar que en el Nuevo Testamento el *aiôn* futuro es un futuro verdadero, es decir, un futuro *temporal.* Hablar del *aiôn* que viene, sin preservar todo su valor a su carácter temporal, es una interpretación filosófica.

KARL BARTH (*Kirchliche Dogmatik,* tomo II, 1.ª parte, 1940, p. 709 y ss.; véase también tomo I, 1.ª parte, 1932, p. 486 y ss.) hace de la escatología una realidad «postemporal» en la que «ya no habrá más tiempo»; reserva a esta realidad su carácter de futuro, con la reserva de que éste no existe más que «desde nuestro punto de vista», es decir que el ἔσχατον no «ha de venir todavía» más que desde nuestro punto de vista.

Existe en la base de estas afirmaciones una presuposición filosófica extraña al Nuevo Testamento. La Biblia, en efecto, no conoce ninguna concepción del tiempo distinta de la de la revelación que nos ha sido dada. En esta concepción, una historia particular es considerada como el centro del tiempo; el futuro es por tanto realmente un futuro y no una eternidad intemporal que no sería un futuro más que «para nosotros». Creemos ser fieles a la *intención* última de KARL BARTH si decimos: sobre el plan de la revelación bíblica toda realidad divina, incluyendo la eternidad de Dios, no puede ser considerada más que «desde nuestro punto de vista», es decir, desde el de la revelación que nos ha sido dada en Jesucristo en el curso de los años 1 al 30. Cualesquiera que sean las ideas que podamos hacernos de la eternidad de Dios, «en

sí», no deben, en todo caso, abolir esta perspectiva característica desde la cual los primeros cristianos perciben toda revelación, es decir, *partiendo de un punto preciso del tiempo.*

El carácter temporal del futuro aparece claramente en el hecho de que los apocalipsis, incluyendo los del Nuevo Testameto, describen el fin del mundo en forma de una progresión de acontecimientos rigurosamente temporales —y esto tanto en los apocalipsis más desarrollados de Juan y de los Sinópticos como en los pasajes en que Pablo aborda la escatología. Hemos de recordar a este respecto no solamente el reinado de mil años mencionado en el Apocalipsis, y las indicaciones numéricas que precisan la duración limitada de sucesos determinados, sino también el plan de conjunto en el cual los sucesos del final revisten un carácter temporal.[9] Es lo que expresan términos tales como «después de esto», «entonces», no sólo en el Apocalipsis de Juan, sino también en san Pablo. Reléase por ejemplo 1 *Cor* 15, 23 28, en donde se acumulan las expresiones temporales: ἔπειτα, εἶτα, ὅταν, τότε.

No hay que privar al *aiôn* que viene de su carácter temporal alegando que al final de la historia que lo llena: «Dios es todo en todos» (1 *Cor* 15, 28). El nuevo *aiôn* no empieza solamente en este momento; por el contrario, todo lo que se dice anteriormente sobre el fin del mundo se sitúa ya en él. *En el interior* del nuevo *aiôn* Cristo *sigue* ejerciendo *temporalmente* la soberanía que le fue conferida desde la Ascensión, hasta el momento determinado en que el Hijo «se someterá él mismo al Padre que le sometió todas las cosas». Aparte de esto, este punto terminal en que «Dios es todo en todos», significa solamente, como ya hemos dicho, que la historia bíblica de la revelación ha terminado.

Existe otro motivo para no oponer el *aiôn* futuro, concebido como una eternidad intemporal, al *aiôn* presente, y es que el *aiôn* futuro *no indica un simple retorno al estado original.*[10] También aquí aparece su carácter temporal. En realidad, el Nuevo Testamento no conoce solamente dos, sino por lo menos tres *aiônes*:

9. Tomamos por tanto también posición contra la interpretación «a-temporal» que E. LOHMEYER (*Die Offenbarung des Johannes*, 1926, *Handbuch zum N. T.*, editado por H. LIETZMANN) da del Apocalipsis juanino.

10. No es la noción confusa de «historia original» *(Urgeschichte)* lo que permitirá borrar la diferencia que existe entre el principio y el fin. Véase más adelante, p. 95.

1.º el que precede a la creación, en el que la historia de la revelación ya está preparada en el plan divino y en el *Logos*, que está ya al lado de Dios;

2.º el que se halla situado entre la creación y el fin del mundo, el *aiôn* «presente»; y

3.º el *aiôn* «que viene», en el que se sitúan los acontecimientos finales.

El primero y el tercero no se confunden en absoluto. En el primero, la creación no existe todavía, sino que solamente se prepara. En el tercero la primera creación es sustituida por la nueva creación. Esta sucesión no puede efectuarse más que siguiendo el esquema de la línea recta continua del tiempo, y no podría concordar con el dualismo del tiempo y de la eternidad intemporal.

En el capítulo V demostraremos cómo a esta división en tres puede superponérsele una división en dos partes. Un acontecimiento decisivo es considerado como el punto medio de toda la línea. Todo el tiempo anterior a este punto aparece como la preparación de esta realización central. Supongamos un termómetro de longitud ilimitada: el mercurio puede alcanzar una graduación marcada en rojo por su importancia decisiva, pero puede también sobrepasar esta graduación. El trazo rojo marca una división en dos. Ésta no anula la división en tres mencionada más arriba: a saber, el tiempo antes de la creación, el tiempo de la creación, el tiempo de la nueva creación; se superpone a la primera división.

No se puede decir, por consiguiente, que el valor de una época dependa de su relación con una eternidad intemporal; al contrario, cada época tiene, por sí misma, su pleno valor temporal. Este valor no aparece más que en función del centro, que es también él un punto del tiempo. Lo demostraremos en nuestra segunda parte por lo que se refiere al conjunto de la línea de la salvación. El interés de la época presente, introducida por la Resurrección de Cristo y que se prolonga aún actualmente, no radica, desde el punto de vista de la historia de la salvación, en una relación con una eternidad intemporal que la rodearía. Recibe, por el contrario, su valor propio de su carácter temporal y del hecho de estar ligada a la realidad histórica de la resurrección de Cristo.

La frase, citada tan a menudo,[11] de L. V. RANKE: «Cada

11. Especialmente por E. HIRSCH, Karl BARTH, Paul ALTHAUS, Emil BRUNNER, Heinrich BARTH.

época está estrechamente relacionada con Dios», no es entendida en este sentido novotestamentario; se refiere a un Dios situado fuera del tiempo, tal como lo demuestra la continuación de la frase.[12] Para los primeros cristianos, lo que constituye el valor propio de cada época es, al contrario, la relación que la une a un acontecimiento temporal central.

12. L. von RANKE (*Über die Epoche der neuern Geschichte*, 1917, p. 217). Véase a este respecto F. HOLMSTRÖM (*Das eschatologische Denken der Gegenwart*, 1936, p. 203).

CAPÍTULO IV

LA SOBERANÍA DE DIOS SOBRE EL TIEMPO

Sería un error muy grave deducir —a la ligera— de lo que precede, que el carácter incomprensible de la extensión del tiempo eterno, extensión infinita hacia el pasado y hacia el porvenir, no halla expresión en el Nuevo Testamento. La eternidad, ya lo hemos subrayado, no difiere del tiempo más que por su carácter ilimitado; es comprendida, por consiguiente, como una línea temporal infinita. Esto no quiere decir que los primeros cristianos no hayan sentido que esta eternidad, este tiempo infinito, no puede existir más que como un atributo de Dios y que el hombre puede afirmarla solamente, sin comprenderla. Este sentimiento de que el hombre es incapaz de concebir o incluso de abrazar con la mirada los «siglos de los siglos» es absolutamente evidente. Sin embargo, allí mismo donde este sentimiento aparece más vigorosamente, la eternidad conserva su carácter de noción temporal mensurable —incluso siendo infinita, es decir, accesible sólo a Dios.[1] «Delante del Señor, un día es como mil años, y mil años son como un día.» Es esta frase, cuya segunda parte está tomada del Salmo 90, 4, la que el autor de la segunda epístola de Pedro (3, 8) recuerda a los burlones impacientes. Este pasaje no afirma que Dios esté fuera del tiempo, sino que el tiempo de Dios es infinito. Sólo Dios puede comprender este tiempo infinito, y no podemos expresarlo más que diciendo: Dios mide el tiempo con unas medidas distintas a las nuestras. Puesto que sólo Él puede concebir, abrazar con la mirada, dominar esta línea infinita, ya que es la línea misma de Dios. Sólo Él es eterno. Es el «rey de los *aiônes*» (1 *Tim* 1, 17). Su soberanía se revela en el hecho de que es el único que cono-

1. Por consiguiente, la distinción fundamental establecida por H. BERGSON entre la duración mensurable y el tiempo vivido, no tiene que ser tenida en cuenta para el pensamiento bíblico.

ce los *kairoi* de su actividad redentora, que es el único que sabe *el* día y *la* hora, que permanecen ocultos «para los ángeles en el cielo» e incluso «para el Hijo» (*Mc* 13, 32).

Esta soberanía se manifiesta igualmente en el hecho de que existe en Dios, por una parte, una *preexistencia* y una *predestinación* y, por otra parte, una *anticipación* de los acontecimientos venideros. Nuestra propia elección, la predestinación, es una manifestación de la soberanía de Dios sobre el tiempo; nos demuestra que la visión que Dios tiene de la historia de la salvación, en su totalidad, concierne a la vida individual del creyente.[2] La elección proviene de un designio de Dios, hecho largo tiempo antes (*Rom* 8, 28); el creyente es elegido «desde el principio» (2 *Tes* 2, 13). La salvación a la que es llamado y que no se decidirá para él más que en el punto medio de la historia divina y no se realizará más que al final, existe ya, desde el principio, en la predestinación divina (*pre*destinación). Sería contrario al sentido de este término deducir de ello que nuestra salvación se llevará a cabo fuera o por encima del tiempo. No es la apropiación de nuestra salvación lo que está por encima del tiempo; está ligada, al contrario, a las etapas temporales siguientes: predestinación divina — muerte expiatoria de Cristo — glorificación final. Sino que es Dios el que está por encima del tiempo, el que reina sobre el tiempo. Es él quien, desde el origen, decide sus etapas.

En este sentido se dice (1 *Cor* 2, 7): «La sabiduría de Dios misteriosa y escondida que Dios había *pre*destinado antes de los siglos para nuestra gloria.» El Hijo que cumple esta obra redentora para los hombres, está desde el principio al lado de Dios. Dios le amó «antes de la creación del mundo» (*Jn* 17, 24). Cristo es «reconocido» ya desde antes de la creación del mundo como el cordero que debe ser inmolado (1 *Pe* 1, 20), y participa ya en la creación del mundo del cual será el Salvador.

El Cristo encarnado, que, como hemos visto, no participa del *conocimiento* que Dios tiene del día y de la hora, es, sin embargo, por la revelación y la redención que lleva a cabo, el *representante* de la soberanía que Dios ejerce sobre el tiempo. En él podemos abrazar con la mirada el tiempo de la salvación en su totalidad. Por consiguiente, allí donde Cristo actúa, el porvenir está ya determinado. Así Cristo ve ya durante su vida «caer del cielo a Satanás como un rayo» (*Lc* 10, 18), aunque, evidentemente, la victoria final sobre Sa-

2. Este problema será tratado en la cuarta parte de este libro. Véase página 205.

tanás está aún por venir. Todas las curaciones y las resurrecciones efectuadas por Jesús tienen ya el sentido de una victoria ganada al reino de Satanás: «Si echo fuera a los demonios por el Espíritu de Dios (*Lc* 11, 20: «por el dedo de Dios») el Reino de Dios ha llegado pues hasta vosotros» (*Mt* 12, 28). El joven de Naín y Lázaro, a quienes Jesús resucitó, deberàn morir nuevamente, puesto que no recibieron todavía un σῶμα πνευματικόν. A pesar de todo ello, en presencia de Jesús, la muerte ha perdido ya, en ellos, su omnipotencia. Las palabras que los endemoniados gadarenos dirigen a Jesús, diciéndole: «¿Has venido aquí para atormentarnos *antes del tiempo*?» (*Mt* 8, 29) señalan de una manera muy significativa que Jesús se anticipa a la serie de acontecimientos que han de venir. Los posesos se dan cuenta, por sí solos, de que están en presencia de una decisión πρὸ καιροῦ cuyo pleno efecto, la destrucción del reino de Satanás, está aún en el porvenir.

El gran mérito de W. G. KÜMMEL está en haber demostrado que, según los Sinópticos ya, existe para Jesús una oposición temporal entre el presente y el porvenir, en el sentido de que, en su persona, el futuro está ya ralizado, pero que permanece sin embargo esperado.[3] Cuando, más tarde, los primeros cristianos pongan el tiempo que separa la resurrección del retorno de Cristo bajo el signo de la oposición entre el *aiôn* presente y el *aiôn* que viene, no será por tanto un «expediente» destinado solamente a encubrir la decepción causada porque la parusía no se ha producido. Será, por el contrario, la expresión de su fe en la soberanía de Dios sobre el tiempo, soberanía atestiguada de la misma manera en el relato que hacen los Sinópticos de la vida de Jesús, e independiente de todo retraso de la parusía.

La soberanía que Dios ejerce sobre el tiempo se manifiesta, por una parte, en la predestinación y en la preexistencia, y por otra, en

3. W. G. KÜMMEL (*Verheissung und Erfüllung, Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu, A. Th. A. N. T. 6,* 1945). Aparte de este estudio fundamental, véase también, del mismo autor, el artículo «Kirchenbegriff und Geschichtsbewusstsein in der Urgemeinde und bei Jesus» (*Symbolae Biblicae Upsalienses,* fasc. 1, 1943). En esta última publicación demuestra muy claramente que existe una convicción *análoga* en la comunidad primitiva, aparte de que, según ella, el futuro está anticipado no en Jesús, sino en su Iglesia misma. A este respecto, sin embargo, insistiremos mucho más en la *analogía* que en la diferencia de esta concepción con la de Jesús. Si KÜMMEL insiste en la diferencia, es para demostrar la inautenticidad de la palabra pronunciada referente a la Iglesia en *Mt* 16, 18. Las observaciones de este autor nos parecen, al contrario, confirmar la autenticidad de esta palabra, y ello tanto más cuanto que admite, por otro lado, que el mismo Jesús esperaba que pasase un cierto plazo entre su muerte y la parusía (véase: *Verheissung und Erfüllung,* p. 38 y s.).

la historia misma del Cristo. La afirmación de esta soberanía significa que el Eterno reina sobre la línea del tiempo entera, en su extensión infinita; por consiguiente, la acción de Cristo ejerce una influencia decisiva sobre esta línea; y en el hecho central, en la aparición del Cristo encarnado, que representa el punto medio de esta línea, se cumple no sólo todo el tiempo anterior, sino que se determina asimismo todo el tiempo que ha de venir.

En la parte de la historia de la salvación que se extiende hacia el porvenir a partir de este acontecimiento central, comprobamos igualmente que la historia de la salvación representa la revelación de la soberanía de Dios sobre el tiempo en su totalidad: así, el *Espíritu Santo* no es más que una anticipación del final en el presente. Es lo que indican claramente los términos paulinos «primicias» (ἀπαρχή, *Rom* 8, 23) y «arras» (ἀρραβών, 2 *Cor* 1, 22; 5, 5). Y el apóstol san Pedro, en el discurso que pronuncia después de Pentecostés (*Act* 2, 16 y siguientes), ve igualmente —refiriéndose a Joel 3, 1 a 5— en la efusión del Espíritu Santo sobre la comunidad un signo de que los últimos días ἔσχαται ἡμέραι, han empezado; es decir que se ha entrado en un nuevo período, en el que la historia de la salvación se ha acercado a su fin. La relación establecida entre el Espíritu Santo y el fin de los tiempos se halla ya expresada al principio de los *Hechos* (1, 6 y s.). En este pasaje, los discípulos preguntan al Resucitado en qué fecha vendrá el reino de Dios; Cristo se niega a informarles sobre este punto, puesto que pertenece exclusivamente a la omnipotencia de Dios el fijar esta fecha. Sin embargo les responde, diciéndoles que la única cosa que les importa en el presente, *en cuanto al fin de los tiempos,* es el hecho de que recibirán el Espíritu Santo.[4] Pues en él, existe ya una anticipación del final.

Según la fe de los primeros cristianos, la *Iglesia* es el lugar donde actúa el Espíritu Santo (*Act* 2). Ocupa pues un lugar en la soberanía que Dios ejerce sobre el tiempo; por decirlo así, participa de ella. En efecto, vive también ella, actualmente, en la tensión característica que existe entre el presente y el porvenir, especialmente por la fuerza del Espíritu Santo en su seno, fuerza que es una anticipación del final.

4. La alusión a la actividad misionera, a la cual el Espíritu Santo impulsa a la Iglesia, tiene también un carácter escatológico. En efecto, los primeros cristianos están unánimemente persuadidos de que el fin del mundo no podrá venir más que después de que el Evangelio haya sido anunciado a todas las naciones. Véase, a este respecto, las páginas 146 y s.

Esta anticipación aparece manifiestamente en el *culto* de la Iglesia primitiva. En efecto, este culto no consiste solamente en la predicación y en la lectura de las Escrituras, según la práctica de la sinagoga. Al contrario, lo que hay de propiamente cristiano en las asambleas de los primeros creyentes aparece en la finalidad misma del culto que no tiene otro sentido que la edificación del cuerpo de Cristo. El cuerpo de Cristo resucitado debe tomar forma en la asamblea de los cristianos. Por ello, en la Iglesia primitiva, el punto culminante de todo culto es la celebración de la cena, en la cual Cristo está presente en medio de los suyos.[5] Por otra parte, en la Cena miramos a la vez hacia el pasado y hacia el futuro: recuerda la cena que Jesús tomó con sus discípulos, antes de su muerte, y las comidas que el Resucitado compartió con ellos por Pascua; hacia el futuro, abre una perspectiva sobre el fin, representado, ya en el judaísmo, bajo la forma de la cena mesiánica. De este modo —y esto es muy significativo para nuestro estudio— cada culto, en el cristianismo primitivo, pone de nuevo en evidencia que se descubre en Cristo el *conjunto* de la línea de la salvación. *Esto no anula la unicidad de su desarrollo temporal*; pero Cristo permite a la comunidad reunida para tomar la Cena darse cuenta del carácter profundamente único de toda la historia de la salvación, y hace participar a la asamblea de sus frutos.[6] La oración litúrgica más antigua sin duda, el «Maranatha», también lo indica, puesto que la comprendían ciertamente en su doble significado: como una plegaria para que el Resucitado acuda al seno de la comunidad de sus fieles reunidos, y, al mismo tiempo, como una plegaria por su venida final, prefigurada por su presencia actual en el culto. El versículo 20 del capítulo 3 del Apocalipsis es particularmente característico a este respecto. El Resucitado declara: «He aquí, estoy en la puerta y llamo; si alguno oye mi voz y abre la puerta yo entraré en su casa y cenaré con él y él conmigo.»

Esta declaración se refiere sin duda a la cena eucarística, pero también, puesto que se encuentra en el marco del Apocalipsis juanino, al banquete mesiánico del fin de los tiempos. De una forma general, se puede demostrar que el Apocalipsis está lleno de alusiones al culto cristiano primitivo, y a este respecto, este documento puede ser considerado como una de nuestras fuentes de información

6. Insistiremos más adelante en la cuestión del culto. Véase pp. 145 y 160.
5. Para una demostración detallada, véase O. CULLMANN (*Le culte dans l'Eglise primitive*, 1944). Hemos intentado, en este estudio, demostrar que, en la Iglesia de los orígenes, una asamblea de la comunidad sin la Cena era inconcebible.

más importantes; así el vidente de Patmos sitúa toda su visión en un «día del Señor», por consiguiente el mismo día en que la comunidad de los fieles se reúne. En el culto se produce cada vez, a partir de ahora, lo que marcará el final de la historia de la salvación al fin de los tiempos. Así el día del culto de los cristianos, el día conmemorativo de la resurrección de Cristo, recibe el nombre de «día del Señor», lo cual no evoca solamente el día de la resurrección, sino, al mismo tiempo, *el* día del Señor, el *iom Jahvé*, que esperamos en el futuro.[7]

Lo que acabamos de decir del culto vale igualmente para la *santificación* individual del creyente. Mostraremos en una parte especial de este libro cómo la historia de la salvación actúa sobre el individuo. Pero queremos subrayar desde ahora que el que cree en Cristo es santificado porque participa de la anticipación del porvenir. El tema fundamental de toda ética novotestamentaria es que por el Espíritu Santo y en la fe en la obra llevada a cabo por Cristo, el hombre *es* ya hoy lo que *será* solamente en el porvenir: está ya liberado del pecado, es ya santo, lo cual no será, en realidad, más que en el porvenir.

Así pues, la fe en la historia bíblica de la salvación permite, desde ahora, al discípulo «gustar de los poderes del siglo venidero» (*Heb* 6, 5). De este modo, tiene la experiencia de la soberanía de Dios sobre el tiempo. *Esto no quiere decir de ninguna manera que para el que cree, el desarrollo de la historia de la salvación haya perdido su carácter temporal.*

Cuando K. BARTH (*Dogmatik*, tomo I, 1.ª partee, p. 62 y ss.) afirma que el hombre redimido en Cristo vive, por este hecho, ya en el futuro, o que es hecho «contemporáneo de los profetas y de los apóstoles», mientras que el pecador vive en el pasado, incluso si sólo comete el pecado en el futuro, se funda, ciertamente, en los datos novotestamentarios que acabamos de citar. Pero, expresándose así, se compagina difícilmente con la terminología de la concepción bíblica. Confunde, en efecto, *la nueva división del tiempo*, operada por Cristo, con el tiempo mismo (véase capítulo siguiente). Incluso después de la venida de Cristo, el tiempo conserva su valor en la historia de la salvación. Lo que es nuevo, es que el centro del tiempo está fijado en otro lugar.

7. Véase Markus BARTH (*Der Augenzeuge*, 1946).

Es importante que el creyente viva en el *presente, cuya misión en la historia de la salvación está determinada de una manera precisa,* que no viva más en el pasado —aunque fuese el de los profetas y apóstoles— y que no viva todavía en el futuro. Ciertamente, la fe le hace participar en el presente de los dones salvíficos de la línea del tiempo en su totalidad, incluyendo a los del porvenir. En efecto, por lo que se dice en los Hechos, el πνεῦμα interviene ya de vez en cuando en el terreno físico, mediante curaciones y resurrecciones, manifestación de la salvación que no se realizará totalmente más que en el futuro. El creyente no podría pues, en ningún caso, compartir la soberanía de Dios sobre el tiempo, como si fuese capaz, por decirlo así, de atravesar los tiempos de un salto.[8] El creyente permanece en el presente; la prueba está en que su participación en los dones futuros de la gracia conserva siempre un carácter provisional. Así, por lo que se dice tanto en los Hechos como en los Evangelios, los enfermos sanados y los muertos resucitados deben morir todos de nuevo para no resucitar definitivamente más que en el fin de los tiempos. El hombre de quien el Espíritu Santo toma posesión permanece incapaz de dominar al tiempo en su extensión infinita, es decir, de escapar de la época en que vive. *El Espíritu no es pues nada más que «arras» y «primicias»*; es un elemento del tiempo lineal y no de una eternidad intemporal; pero sin embargo da al creyente el poder de participar de los dones de la línea *entera* de la salvación.

Pero el Espíritu Santo hace actual para el creyente la soberanía de Dios sobre el tiempo de otra forma aún. Le permite tener una *visión de conjunto* de los acontecimientos de toda la línea de la salvación. Esto tampoco quiere decir que el creyente posea un conocimiento total de las fechas de la historia de la salvación. El Nuevo Testamento lo niega expresamente y reserva con insistencia este conocimiento sólo a Dios que fija los καιροί por su propia autoridad (*Act* 1, 6). Incluso la ciencia de Cristo encarnado halla aquí su tope (*Mc* 13, 32) y este tope sólo se afirma en este punto determinado. El cálculo de las horas y de los días es considerado como un acto sacrílego, que ni aun la posesión del Espíritu podría justificar. En cambio, el Espíritu confiere al que lo posee una visión de conjunto de los *acontecimientos* de la línea de la salvación entera. La revelación que es dada «ahora» a los que creen en Cristo hace que pue-

8. Hay que decir lo mismo de la noción kierkegardiana de «contemporaneidad», de la cual hemos hablado. Véase más adelante, pp. 136 y 160.

dan aprender a discernir, a partir de la historia particular de Cristo, las etapas de la historia de la salvación en su conjunto. A partir de esta revelación, aprenden a discernir el carácter fundamentalmente único de la historia, el pasado, el presente y el futuro. A pesar de no conocer cada uno de los καιροί del porvenir, saben sin embargo de qué manera la historia se continúa y se cumple. Comprenden igualmente la división de los tiempos a partir del punto fijo en que Cristo apareció en la historia. Tal es el sentido de los diversos pasajes del Nuevo Testamento en los que se afirma que «la dispensación (οἰκονομία) del misterio que desde toda la eternidad estaba escondido en Dios», es «*manifestada ahora* a sus santos, a los cuales la ha querido dar a conocer» (*Ef* 3, 9; *Col* 1, 26; *Rom* 16, 25; *Tit* 1, 3; 1 *Pe* 1, 20).

> Cuando Pablo habla del μυστήριον, piensa en las etapas de la historia de la salvación. Yuxtaponiendo este término a οἰκονομία, quiere decir que es necesario recibir una revelación especial para comprender el plan de Dios.

Este conocimiento de la economía divina llena al apóstol de admiración y le arranca esta exclamación: «¡Oh! Profundidad de la riqueza, de la sabiduría y del conocimiento de Dios...» Cuando el Espíritu Santo le permite sondear con la mirada la economía de Dios, se sorprende de ver como «Sus juicios son impenetrables» y «Sus caminos incomprensibles» para el entendimiento humano (*Rom* 11, 33). En este mismo pasaje de la epístola a los Romanos, antes de este grito de admiración, el apóstol anuncia el «misterio» de la historia de la salvación. Este misterio está constituido por el endurecimiento de Israel, que permite «la entrada» de la multitud de los paganos, pero que durará solamente hasta que esta función esté cumplida, después de lo cual, al final, Israel se convertirá también (*Rom* 11, 1 y ss.).

Este conocimiento, que en la Iglesia en la que el Espíritu Santo está operando es accesible «ahora» a *todos* los miembros de las comunidades, fue dado ya *aisladamente* por el Espíritu a los *antiguos profetas*: «Intentaban descubrir la época y las circunstancias marcadas por el Espíritu de Cristo, que estaba en ellos, y que daba testimonio anticipado de los sufrimientos del Cristo, y de las glorias que debían seguirle», escribe el autor de la primera epístola de Pedro (1, 11). Y precisa, en el versículo siguiente, que el Espíritu les dio, de este modo, una visión justa de la sucesión de los aconteci-

mientos en el tiempo, enseñándoles que el momento decisivo no se situaría en su época, sino que vendría cuando «el Espíritu del cielo» hubiera sido enviado a la tierra, a saber en la comunidad cristiana, en la cual aparecerán entonces los que anunciarán este plan de salvación.[9] En efecto, esta predicación forma ya parte por sí misma de este plan. Es un momento decisivo de la historia de la salvación aquel en que este conocimiento se hace accesible a todos los creyentes en la Iglesia cristiana. El autor de la primera epístola de Pedro se da perfecta cuenta de la gracia inmensa que representa este conocimiento, cuando escribe, siempre en el mismo pasaje: «(los secretos) en el fondo de los cuales los ángeles desean sumergir sus miradas» (v. 12). Esta revelación convierte a todos los creyentes en profetas, en el sentido amplio del término.

Por otra parte, siguen existiendo profetas en el sentido restringido de este término. Entre ellos figura el vidente del Apocalipsis de Juan. Quizá a partir de la visión profética del conjunto de la historia se explica el difícil pasaje del Apocalipsis (12, 1 y ss.) en el que el vidente habla en futuro del nacimiento del Mesías.[10]

En resumen, podemos decir: sólo Dios reina sobre el tiempo, puesto que sólo Él puede comprenderlo en toda su extensión y medirlo con medidas que son también diferentes de las nuestras como la duración de un día lo es de la de mil años. Su soberanía le permite poder «comprimir» el tiempo (1 *Cor* 7, 29: ὁ καιρός συνεσταλμένος), fijando la duración de las distintas épocas *(aiônes).* Está también en su poder el «acortar» los días, tal como se dice en Mateo 24, 22. A él solo pertenece el asignar la fecha a sus *kairoi.* Comunicando a los creyentes la revelación del acontecimiento decisivo que se realizó ya en la cruz y por la resurrección, no les permite disponer, como él mismo, del tiempo en su carácter infinito e inconmensurable, cruzar de un salto las etapas, ya sea efectivamente o por el conocimiento de las fechas. Pero les permite, por una parte, desde ahora, «gustar de las potencias del siglo venidero» (*Heb* 6, 5), es decir, *experi-*

9. También este conocimiento está limitado a la división del tiempo en grandes etapas; no se refiere a fechas precisas.

10. Eberhard VISCHER (*Die Offenbarung Johannis, eine Jüdische Apokalypse in christlicher Bearbeitung,* 2.ª ed., 1895) se funda principalmente en este capítulo para defender su tesis, según la cual el Apocalipsis sería, en su totalidad, un escrito judaico retocado posteriormente por un redactor cristiano. Incluso en este caso, este redactor, que dejó subsistir este capítulo en futuro en un libro convertido en cristiano ante sus ojos, debía tener una idea, a menos que se admita que retocase este escrito sin pensar. E. LOHMEYER (*Die Offenbarung des Johannes,* 1926, página 106) cree también poder fundar sobre este capítulo su tesis que afirma que el Apocalipsis juanino es «intemporal».

mentar por una anticipación divina el efecto de los acontecimientos futuros. Les permite, por otra parte, *comprender* la historia de la salvación en sus grandes etapas y en su dirección general y, ante todo, reconocer que por Jesucristo, por su cruz y su resurrección, algo definitivo ha intervenido en cuanto a la *división del tiempo* aunque éste, incluso si es el tiempo de la salvación, continúe desarrollándose de acuerdo con el calendario. En el capítulo siguiente mostraremos en qué consiste la división del tiempo que nos es anunciado «ahora», y qué influencia ejerce sobre nuestro conocimiento de la línea entera de la salvación.

Capítulo V

LA NUEVA DIVISIÓN DEL TIEMPO A PARTIR DEL CENTRO DE LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN

Tal como se encuentra en la Biblia, hemos visto que la línea del tiempo se divide en tres partes: el tiempo anterior a la creación, el tiempo comprendido entre la creación y la parusía, el tiempo posterior a la parusía. A esta división tripartita, jamás abolida, se superpone, ya en el judaísmo, la división bipartita, originaria del parsismo que distingue entre este *aiôn* y el *aiôn* que viene. En esta división bipartita judaica, todo se halla situado bajo el signo del porvenir. La mitad misma de la línea está formada por la venida futura del Mesías, la aparición de la era mesiánica de la salvación con todos sus milagros. Aquí es donde el judaísmo coloca el gran corte de la historia en su conjunto, corte que la divide en dos mitades. Dicho de otro modo, para el judaísmo, la mitad de la línea, la salvación, está situada en el porvenir.

Desde el punto de vista cronológico, el elemento nuevo aportado por Cristo a la fe del cristianismo primitivo, es que, *desde Pascua el centro no está ya situado, para el creyente, en el futuro.* Esta verdad tiene un alcance inmenso; y todas las ideas que se puedan tener sobre el curso del tiempo pierden, para la Iglesia primitiva, todo valor fundamental en presencia de esta afirmación verdaderamente revolucionaria, adoptada sin reserva por todo el cristianismo primitivo: la mitad de la historia ya ha sido alcanzada.

No hay que perder de vista esta diferencia entre el judaísmo y el cristianismo primitivo, puesto que es esencial para la comprensión de la división cristiana del tiempo. El centro del tiempo ya no es la aparición futura del Mesías sino un hecho histórico, llevado a cabo ya en el pasado: la vida y la obra de Cristo. Vemos, desde entonces, que el elemento nuevo de la concepción cristiana en relación

con la concepción judaica reside en la *división del tiempo*. La concepción del tiempo propiamente dicha no es diferente. En los dos casos, hallamos una representación lineal según la cual la historia de la salvación se desarrolla sobre una línea ascendente. Estas dos concepciones admiten, tanto la una como la otra, la división tripartita, mencionada antes, a la cual se superpone una división bipartita entre este *aiôn* y el *aiôn* que viene.

La oposición fundamental y llena de consecuencias que las separa se refiere a esta división bipartita. Para el judaísmo, ésta se integra armoniosamente en la división tripartita. En efecto, el centro situado entre este *aiôn* y el *aiôn* que viene coincide exactamente con un corte ya establecido en la división tripartita, a saber, el que separa la segunda parte de la tercera. Para el cristianismo primitivo, existe por el contrario una «intersección», en el sentido propio. Aquí, en efecto, la mitad situada entre «este *aiôn*» y el «*aiôn* que viene» no coincide con un corte de la línea tripartita, sino que se sitúa en la mitad de la segunda parte en donde crea un corte nuevo.

Se puede representar mediante el esquema siguiente:

JUDAÍSMO

		Centro
1.º Antes de la creación	2.º Entre la creación y la parusía	3.º Después de la parusía

CRISTIANISMO

		Centro
1.º Antes de la creación	2.º Entre la creación y la parusía	3.º Después de la parusía

La división tripartita subsiste en el pensamiento de los primeros cristianos. La venida de Cristo no la ha cambiado en nada. Por el contrario, la división bipartita viene modificada por este hecho. La segunda parte de la línea, «entre la creación y la parusía», se escinde ahora. *Según la división bipartita*, pertenece ya al nuevo *aiôn* por su fracción posterior al centro, aunque, *según la división tripartita, siempre válida*, la tercera parte, la que empieza con la parusía, no haya llegado todavía.

En cuanto al problema que nos preocupa aquí, la posición del cristianismo primitivo es por consiguiente radicalmente opuesta a la del judaísmo. En todo el Nuevo Testamento, incluyendo los Evangelios sinópticos, el centro del tiempo no se sitúa ya en el futuro,

sino en el pasado, es decir, en la época de Jesús y de los Apóstoles. Esto vale no sólo en el sentido de que todos los escritos del Nuevo Testamento han sido redactados después de Pascua —lo cual no hay que olvidar, puesto que los Sinópticos mismos fueron escritos a la luz de los acontecimientos de Pascua, ya acaecidos—,[1] sino también, como ya hemos visto, para el mismo Jesús. Su venida marca, para él, y ya durante su vida, el centro de la historia. Es el motivo por el cual ve ya caer del cielo a Satanás, echa los demonios «con el dedo de Dios», sana a los enfermos, vence al poder de la muerte, perdona los pecados y declara que el reino de Dios ya ha llegado, aunque proclame, por otra parte, que este reino aún ha de venir.

> Por esta razón, creemos que es muy importante la prueba que ha dado W. G. KÜMMEL en su obra, ya vitada, «Verheissung und Erfüllung» (*A. Th. A. N. T., 6,* 1945) cuando demuestra, en efecto, que *ya en Jesús* se anuncia la presencia del reino de Dios con *tanto* vigor como en la venida futura de este reino.

¡Cómo pueden coexistir estos dos mensajes (dando lugar al nacimiento de la tensión que hemos indicado)! Ello se explica, a nuestro entender, por el hecho de que, en la persona de Cristo, el tiempo está *dividido* de una manera nueva, en el sentido de que ha recibido un nuevo centro, y que de este modo una división bipartita *nueva* se superpone a la división tripartita siempre válida. Desde este momento, ya lo hemos visto, el centro ya no coincide, como en el judaísmo, con el comienzo de la tercera parte de la división tripartita; se sitúa en la mitad de la parte comprendida entre la creación y la parusía y, según la división tripartita siempre válida, la última parte no empieza hasta más tarde.

La *espera* subsiste pues, *como en el judaísmo.* Continuamos esperando del futuro lo que los israelitas esperaban de él; pero ya no es el *centro* de la historia de la salvación; este centro está situado desde entonces en un acontecimiento histórico acaecido. Ha sido alcanzado, pero el final ha de llegar todavía. Así, tomando una imagen, *en una guerra, la batalla decisiva puede haber sido librada en el curso de una de las primeras fases de la campaña, y sin embargo las hostilidades continúan aún durante largo tiempo.* Aunque la im-

1. En lo que concierne al problema que nos preocupa, tenemos igualmente en cuenta esta manera de estudiar los Evangelios a la luz de la *Formgeschichte.*

portancia decisiva de esta batalla no sea quizás reconocida por todo el mundo, significa no obstante ya la victoria. Sin embargo la guerra debe continuarse durante un tiempo indefinido hasta el «Victory Day». Ésta es exactamente la situación en que el Nuevo Testamento, una vez reconocida la división nueva del tiempo, tiene la convicción de hallarse: la revelación es justamente el hecho de proclamar que *la muerte en la cruz,* seguida de la resurrección, es la *batalla decisiva ya ganada.* Por esta certidumbre, objeto de la fe y que permite, al mismo tiempo, gozar de los frutos de esta victoria, el creyente participa de la soberanía de Dios sobre el tiempo, que hemos expuesto en el capítulo anterior.

Dicho esto, hay que objetar a MARTIN WERNER y a ALBERT SCHWEITZER, que la perspectiva en la cual colocan al Nuevo Testamento es falsa, desde el instante en que consideran la aparición *futura* de la era mesiánica como el *centro* de la historia. En efecto, en todo el Nuevo Testamento y *ya según Jesús* el centro del tiempo es la obra histórica de Jesús; por consiguiente, todo debe ser explicado no en función del porvenir, sino partiendo de esta realidad. Es erróneo decir que desde el punto de vista de la escatología, la actitud del cristianismo primitivo es *idéntica* a la del judaísmo. Ciertamente, la Iglesia primitiva está, *también ella,* orientada hacia la escatología. Las esperanazs futuras de los judíos conservan su valor en Jesús y en todo el Nuevo Testamento, pero ya no constituyen el elemento central. Éste es, en efecto, el acontecimiento prodigioso que el Cristo histórico ve llevarse a cabo en el ejercicio de su misión: «Los ciegos recobran la vista, los cojos andan, los leprosos son limpiados, los sordos oyen, los muertos resucitan y el Evangelio es anunciado a los pobres» (*Mt* 11, 5). Para los primeros cristianos, después de la muerte de Jesús, el coronamiento de esta acción es el hecho grandioso de la *resurrección de Cristo.* Ningún otro momento de la historia, ya sea en el pasado o *en el futuro,* puede revestir una importancia tan esencial para unos hombres convencidos de que Jesucristo, el Primogénito, resucitó corporalmente de entre los muertos.

Nunca insistiríamos bastante en este punto, frente a «la escatología consecuente». El elemento primordial es esta convicción de la resurrección, y no la espera escatológica. Esta última sigue siendo, es cierto, una espera del futuro en el sentido estricto, temporal, del término. Pero su cumplimiento ya no marca el corte central entre este *aiôn* y el *aiôn* venidero. La división bipartita ya no se integra en la división tripartita; se superpone a ella. Por consiguiente, cuando el Nuevo Testamento admite una victoria decisiva ya ganada, pero

que no pone fin a las hostilidades en tanto que el armisticio no se acuerde, no se trata de un recurso que se explicaría, según M. WERNER, porque «la parusía no ha tenido lugar». Por el contrario, esta solución procede esencialmente de la convicción *positiva* de que el acontecimiento prodigioso de la venida de Cristo ha dado al tiempo un nuevo centro. Dicho de otro modo, procede de la fe en que el πληροῦσθαι ya ha tenido lugar y en que ya no es la parusía, sino la cruz y la resurrección de Cristo lo que constituye el centro de toda la historia [2] y le da su sentido. Este centro es ante todo puramente temporal, pero es también un punto de orientación: da un sentido a toda la historia que se desarrolla en el tiempo. Dado que en Jesús hay ya coexistencia de los tiempos «ya cumplidos» y de los tiempos «todavía por cumplir», la solución adoptada por el cristianismo primitivo no puede ser considerada como un «recurso» y opuesta a la actitud escatológica del mismo Jesús.

De este modo nos parece que se hunde la base pretendidamente novotestamentaria de la escatología consecuente.

Cualquiera que no comprenda que el elemento absolutamente original en el Nuevo Testamento es el desplazamiento del centro del tiempo, admitido por la Iglesia primitiva, no puede ver en el cristianismo más que una secta judaica. En realidad, la esperanza cristiana difiere de la esperanza judaica. Ciertamente, en el cristianismo primitivo, también la esperanza está presente en toda su *intensidad*; intensidad incluso aumentada, aunque su objeto no constituya ya el centro del tiempo. El aumento de esta intensidad ha podido dar lugar a la idea errónea de que, según el Nuevo Testamento, la escatología constituye manifiestamente el centro de la historia. Ahora bien, no hay que confundir intensidad y posición central. En realidad, si la intensidad de la esperanza aumenta en la Iglesia primitiva, el motivo es que no es el objeto de la esperanza, sino un hecho histórico ya acaecido, lo que constituye el centro del tiempo. En efecto, la esperanza en el futuro puede, a partir de este momento, apoyarse sobre la *fe* en el pasado (la creencia en el hecho de que la batalla decisiva ya ha sido ganada). Lo que ya se ha cumplido constituye la firme garantía de lo que se cumplirá. *La esperanza de la victoria final es tanto más intensa cuanto que se funda en la convicción inconmovible de que la victoria decisiva ya ha sido ganada.*

«La espera del fin próximo», presente en el Nuevo Testamento,

2. G. DELLING también lo ha visto claramente; *cf. op. cit.*, p. 102 y s. Pero cuando (p. 106) habla de nuevo del tiempo «vencido», aplica, una vez más, al Nuevo Testamento unos criterios extraños a la Biblia.

está ligada a este orden de ideas. Esta «espera próxima», tan extensamente comentada por MARTIN WERNER, se funda, en realidad, en la creencia en el hecho de que la historia de la salvación ya ha llegado y se ha cumplido. Esta creencia, subrayémoslo con fuerza, es el *antecedente, la razón de la espera próxima.* Esta fe en un cumplimiento ya realizado en Jesucristo no es, por consiguiente, un «ersatz» de la espera próxima del reino de Dios, que no se ha realizado; sino al contrario, esta fe es la que ha engendrado la espera próxima. En la proclamación ἤγγικεν ἡ βασιλεία lo esencial se refiere ciertamente a la cronología, pero está muy estrechamente ligado a la certidumbre de la decisión ya acaecida. Esta expresión no afirma, por tanto, ante todo, que el fin próximo está limitado a una generación, aunque esta limitación existe realmente en el Nuevo Testamento. Lo importante, desde el punto de vista teológico, en la predicación de la proximidad del reino de Dios, no es esto, sino la afirmación implícita de que, desde la venida de Cristo, vivimos ya en una era nueva y que, por consiguiente, el fin se ha acercado. Ciertamente, los primeros cristianos midieron esta proximidad con la ayuda de algunas decenas de años a lo sumo y no de siglos o de milenios, pero este error de perspectiva, que, en algunos sitios (2 *Pe* 3, 8) está corregido en el mismo Nuevo Testamento, no constituye el contenido teológico de ἤγγικεν ἡ βασιλεία. Esta expresión no tiene como finalidad esencial el fijar una fecha o un plazo; se refiere, al contrario, a la división del tiempo de que se trata en este capítulo. *El error se explica psicológicamente de la misma manera que cuando se fijan fechas prematuras para el final de una guerra, una vez se tiene la convicción de que la batalla decisiva ya ha tenido lugar.*

Los tres pasajes, tan a menudo comentados, de los Sinópticos (*Mc* 9, 1; *Mt* 10, 23 y *Mc* 13, 30), cuyo sentido no es por otra parte evidente,[3] no tienen la importancia capital que se les atribuye ordinariamente. Incluso si no señalan la muerte misma de Jesús, sino una fecha posterior en algunos años o en algunas decenas de años, es seguro que esta fecha errónea no es lo que importa. La interpretación de los Evangelistas que han referido de un modo seguro estas palabras a la

3. *Cf.* a propósito de esto: W. MICHAELIS (*Der Herr verzicht nicht seine Verheissung*, 1942, p. 30 y s.); O. CULLMANN (*Le retour du Christ, espérance de l'Église selon le Nouveau Testament*, 1943, p. 23 y s.), y sobre todo W. G. KÜMMEL (*Verheissung und Erfüllung, Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu*, 1945, p. 13, 33 y s.).

muerte de Jesús, es sin embargo exacta, en un sentido superior.

Es importante señalar por otra parte que la esperanza de los primeros cristianos no se hundió con la no-realización de la espera próxima, como sería necesariamente el caso si la fecha fuese lo esencial. Hallamos la prueba en el apóstol Pablo. Escribe primero, en su primera epístola a los Tesalonicenses (4, 15), que todavía estará vivo en el momento de la parusía; pero en sus epístolas posteriores, ha cambiado de opinión. En 2 *Cor* 5, 1 y ss., parece pensar que tendrá que pasar primero por el estado de «desnudez», es decir, que la parusía no tendrá lugar hasta después de su muerte; de la misma manera, en la epístola a los Filipenses (1, 32), considera, por lo menos teóricamente, la eventualidad de una muerte inmediata. *Se habría podido creer que el retraso de la parusía habría transformado en su totalidad el esquema temporal de la salvación.* Pero éste no ha sido el caso. La esperanza del apóstol no sufrió ningún daño, ni en su intensidad, ni en su fundamento, puesto que estaba *a priori* enraizada en la convicción de que el centro, el punto de orientación, está situado, no en el futuro, sino en el pasado; por tanto, *en un hecho cierto que no puede ser afectado por el retraso de la parusía.*

De la misma manera, en la segunda epístola de Pedro, comprobamos también que el retraso de la parusía es reconocido como un hecho, puesto que, alegando que las medidas divinas son distintas a las nuestras, (3, 8), el apóstol cuenta ya con un largo intervalo. Aquí también, la esperanza ha permanecido viva. Y esto no es posible, una vez más, a no ser porque la garantía de la esperanza de la victoria final, considerada como un hecho ya acaecido, está indisolublemente enraizada en el pasado.

Por ello el apóstol Juan tampoco se contradice cuando, después de haber afirmado (3, 18) que el juicio ya ha tenido lugar, declara (5, 28 y 12, 48) que sólo tendrá lugar en el futuro, «en el último día». Cualquiera que considere que aquí hay una contradicción y que los versículos que se refieren expresamente a la escatología (hay otros todavía) deben ser suprimidos del Evangelio de Juan en concepto de interpolaciones ulteriores —solución arbitraria, por otra parte muy discutible desde el punto de vista científico— no ha comprendido en su esencia la concepción novotestamentaria del tiempo, caracterizada por su orientación hacia el nuevo centro del tiempo. Ciertamente, más aún que los otros escritos del Nuevo Testamento, el Evangelio de Juan insiste en la decisión, ya sobrevenida, sobre el

juicio, ya emitido, según que el hombre crea o no en la obra realizada por Cristo. Ahora bien, esta creencia en una decisión ya sobrevenida no hace más que fundamentar más sólidamente la esperanza de un Juicio final. Así, en su primera epístola, Juan declara a sus lectores: «Hijitos, ya es la última hora» Ἔστιν (1 *Jn* 2, 18). Precisamente y solamente porque puede hablar en presente, puede de la misma manera usar el término ἔσχατος, el cual implica que el objeto de la esperanza es futuro. El camino que lleva hacia el porvenir no se ha hecho visible más que después de que el centro resplandeciente ha proyectado por ambos lados su luz sobre la línea que estaba antes a oscuras (*Jn* 6, 40).

Examinado a la luz del cristianismo primitivo, el conjunto de los problemas que planteaban en esta época la espera próxima y el retraso de la parusía ha perdido su importancia, si no desde el punto de vista psicológico, por lo menos desde el punto de vista teológico. No puede revestir una importancia teológica más que en las concepciones en las que la mitad de la línea del tiempo está situada en el porvenir (por ejemplo, en los apocalipsis judíos). El criterio del carácter cristiano de los apocalipsis está formado precisamente por la cuestión de saber si la mitad de esta línea está definida por el Cristo crucificado y resucitado, o por el Cristo que volverá.[4] No estamos en presencia de un apocalipsis cristiano mas que si el centro está constituido por el Cristo muerto y resucitado. Esto no quiere decir que el Cristo que volverá no tenga un lugar en el Evangelio. Pero en la revelación, tal como la comprendían los primeros cristianos, el Cristo que volverá no recibe su luz más que del Cristo muerto y resucitado. No es por sí mismo, como en el judaísmo, una fuente de luz.

La luz del punto central ilumina igualmente la línea del pasado, y aquí también se produce, en relación con el judaísmo, un profundo cambio de perspectiva, ligado a la división bipartita nueva. En el judaísmo, toda la historia de Israel recibe su luz del porvenir, del Mesías venidero. Esta historia no es considerada realmente más que desde el punto de vista escatológico, en el sentido propio del término, es decir, futuro. En el cristianismo primitivo, por el contrario, la historia de Israel es iluminada por el nuevo centro, o sea que reviste un sentido cristológico, ya no sólo en relación con el fin de

4. En su obra (*Die Offenbarung Johannis, eine jüdische Apokalypse in christlicher Bearbeitung*, 2.ª edición, 1895), Eberhard VISCHER planteó con agudeza la cuestión de saber en qué medida el Apocalipsis de Juan es cristiano. Sería interesante estudiar este problema desde el ángulo que acabamos de indicar.

los tiempos, sino con la historia de la salvación. La línea de la historia del pueblo de Israel desemboca en el Cristo crucificado, tal como lo indica el discurso de Esteban (*Act* 7, 2-53). En efecto, también para los judíos existía ya «un testimonio cristológico del Antiguo Testamento», para tomar la expresión de WILHELM VISCHER, pero sólo en el sentido del Mesías venidero. El cristianismo primitivo comprende, por el contrario, el testimonio cristológico del Antiguo Testamento en el sentido del Mesías aparecido en la historia bajo el nombre de Jesús de Nazaret, y crucificado bajo Poncio Pilato.

A partir de este centro, la luz ilumina, remontando hacia el pasado, el tiempo anterior a la creación y la misma creación. Ésta ya no es considerada solamente en el aspecto del porvenir, hasta el punto de que las imágenes mesiánicas del porvenir coinciden con las representaciones del paraíso concebido como la edad de oro. Ahora, al contrario, toda la era que precede a la creación es considerada como una preparación a la redención operada por Jesucristo. En ella, Dios escoge ya a los suyos (*Ef* 1, 4); en ella, el *Logos* que, más tarde, se hará carne, está ya a su lado (*Jn* 1, 1 s.); en ella, todo el misterio divino de la salvación, cuyo órgano es Jesucristo, está ya, en todos sus detalles y hasta el destino de los paganos, escondido en el designio de Dios (*Ef* 3, 9). De la misma manera, solamente en el cristianismo primitivo la creación misma es vista enteramente a la luz de la liberación del pecado, operada por Jesucristo. Todas las cosas fueron ya creadas en Cristo (*Col* 1, 16 y s.) porque *por su sangre* todas las cosas serán reconciliadas. Cristo, que debe librar al mundo del pecado en el que caerá, es, al mismo tiempo, el mediador de su creación. Por ello se habla de Adán como el primer Adán, al que sucede Cristo, el segundo Adán (*Rom* 5, 12 y s.; 1 *Cor* 15, 45 y s.).

A partir de aquí comprendemos por qué se manifiesta en Cristo la soberanía de Dios sobre el tiempo, de lo cual hemos hablado en el capítulo anterior. Comprendemos por qué existe en Cristo una anticipación del final, y por qué, antes de su encarnación, su actividad preexiste; la revelación dada «ahora», es decir, a los creyentes (*Col* 1, 26) y sobre todo a los apóstoles (*Ef* 3, 5), que proclama que Jesucristo crucificado y resucitado constituye el centro de la historia, nos permite *reconocer la soberanía de Dios sobre el tiempo.* Puesto que es en este centro temporal, y dando un sentido a la historia, donde se resumen todas las cosas (*cf. Ef* 1, 10 ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα). Pero ello no impide que esta historia, en su totalidad, antes y después de él, deba necesariamente *desarrollarse en el tiempo.*

Es necesario, en efecto, guardarse de dar al término «centro» un sentido metafísico, tal como ha ocurrido con el término «escatología» (R. BULTMANN). Aquí también, el «centro», aunque dé, al mismo tiempo, un sentido a la historia, debe ser entendido, ante todo, en su acepción cronológica, como un centro temporal. Lo que está situado antes de él ocurrió realmente «antes», y lo que ocurre después de él nos aproxima, en efecto, cada día al final (*Rom* 13, 11); puesto que, incluso después de la resurrección, el tiempo de la salvación no se ha detenido.

Se ve claramente una vez más: no se debería decir que con Cristo, el tiempo del calendario es abolido, de tal manera que el pasado y el porvenir ya no tienen su sentido cronológico, y que el pecado cometido en el porvenir pertenece a partir de este momento al pasado.[5] Las nociones de «pecado» y de «redención» no deben ser usadas en vez de los conceptos temporales. Uno de los rasgos característicos de la concepción novotestamentaria es precisamente que, incluso *después* de la aparición de Cristo, el calendario conserva todo su valor en relación a la historia de la salvación. Con Cristo no se crea un «tiempo nuevo», sino una *división nueva del tiempo*.[6] Refiriéndose ésta al tiempo cuyo curso ininterrumpido certifica el calendario, en otros términos, no anulando la división bipartita a la división tripartita, se deriva de ello la tensión temporal en la cual vivimos. Nos hallamos de este modo en una era en la que estamos ya salvados por Cristo; en ella el Espíritu Santo, signo característico de la era nueva, existe ya; pero en ella el pecado, signo igualmente característico de la era anterior a la parusía, no ha desaparecido. Así, pues, de la misma manera que antes de Jesucristo, en virtud de la *anticipación* divina, el Espíritu Santo está ya presente, por ejemplo en los profetas —pero, en realidad, solamente por anticipación— de la misma manera el pecado existe *todavía*. La condición es la *división del tiempo* y no el tiempo en sí, que prosigue su curso fijado por Dios. El hecho de que el pecado exista aún, aunque el Espíritu Santo ya actúe, demuestra que es «necesario desde el punto de vista de la salvación», que el tiempo mismo prosiga su marcha para llevar a su término la historia de la salvación.

5. *Cf.* Karl BARTH (*Dogmatik*, tomo II, 1.ª parte, 1940, p. 705 y s.).

6. Aparte de Karl BARTH (*Dogmatik*, tomo I, 2.ª parte, 1938, p. 50 y s., tomo II, 1.ª parte, 1940, p. 705 y s.), véase también G. DELLING (*op. cit.*, p. 101) y H. D. WENDLAND (*Geschichtsanschauung und Geschichtsbewusstsein im Neuen Testament*, 1938), donde se encuentran, por otro lado, unas visiones muy valiosas sobre este mismo tema.

Es necesario insistir, finalmente, en un último punto. La división nueva del tiempo a partir del centro constituido por Cristo, tal como aparece en el Nuevo Testamento, no puede ser más que *objeto de fe*. A esta división nueva del tiempo se refiere la revelación del «misterio» de la οἰκονομία divina, de la cual se dice que es revelada «ahora» (*Ef* 3, 5; *Col* 1, 26).

No es exacto decir que en Cristo «la eternidad (intemporal) penetra en el tiempo», «triunfa sobre el tiempo»; hay que decir, por el contrario, que en Cristo el tiempo ha llegado a su centro y que, al mismo tiempo, la hora ha llegado en que esto es *anunciado* a los hombres. De este modo, desde el instante en que la división nueva del tiempo entra en vigor, son capaces de creer en ella y, en esta fe, de comprender el tiempo «en el sentido cristiano», es decir, partiendo de Cristo.

Capítulo VI

LAS RELACIONES ENTRE HISTORIA Y PROFECÍA

(Historia y mito)

Sobre la *misma* línea de la salvación se sitúan, al propio tiempo, unos hechos controlables por la ciencia histórica y unos hechos incontrolables, como son las leyendas, que se mueven en un marco histórico, o los mitos, que tienen por objeto la historia de la creación y de la naturaleza. Hay que hacer constar de entrada que el cristianismo primitivo no hace ninguna distinción a este respecto. *Desde este punto de vista,* Adán se halla en el mismo plano que Jesús de Nazaret. Lucas no vacila en hacer remontar hasta Adán (*Lc* 3, 23 y s.) el àrbol genealógico de Jesús. Los autores de los primeros escritos cristianos carecen del sentido histórico y, por consiguiente, toda distinción entre la historia y el mito les es *a priori* extraña. Este hecho —que es necesario reconocer al mismo título que la representación caducada del universo ofrecida por la Biblia— explica solamente la *facilidad* con que los primeros cristianos pudieron permitir en el mismo plano de la historia, la leyenda y el mito. En cambio, no explica por qué esta línea de la salvación, tal como la concebía el cristianismo primitivo, *debe necesariamete, en razón de su esencia,* relacionar estas dos realidades, la historia y el mito. Para esto hay, en efecto, una razón teológica positiva que permanece válida aunque, por oposición al cristianismo primitivo, distingamos entre historia y mito. Deberemos pues demostrar que la falta de distinción entre historia y mito, de la misma manera que la representación general del universo, tal como la encontramos en la Biblia,[1] pertenece

1. Sobre esta representación del universo como marco del relato bíblico, véase la exposición de W. Zimmerli *1. Mose 1-11, Die Urgeschichte (Prophezei)* (1.ª parte, 1943, p. 12 y s.).

al *marco* de las posibilidades restringidas de expresión de los primeros autores cristianos. Demostraremos, por otra parte, que la yuxtaposición de la historia y del mito sobre la línea común de un desarrollo *temporal* se sitúa en el centro mismo de la concepción que la Iglesia primitiva tenía de la salvación. Comprobar que un mito no es «histórico», no implica que el acontecimiento que contiene no tuviese lugar «en el tiempo».

Si la relación que existe, por una parte, entre lo que se llama historia de los orígenes y del fin del mundo y, por otra parte, los acontecimientos propiamente históricos, derivaba *solamente* de que el cristianismo primitivo era incapaz de diferenciarlos, caducaría a partir del instante en que el sentido histórico distingue las partes históricas de la línea de las que no lo son. Suprimir la relación característica que une estos dos elementos sería destruir la línea misma; y la historia de los orígenes y la del final escatológico del mundo deberían ser consideradas como fuera del tiempo y separadas de la evolución temporal. Varios teólogos intentan, en efecto, hacerlo. Lo que R. BULTMANN aplica sistemáticamente a la *totalidad* de la historia de la salvación, incluso a su parte realmente histórica, esta «desmitologización», estos teóólogos lo aplican únicamente a las partes verdaderamente «míticas» de la línea, es decir, a los orígenes y al final. De este modo, de la historia del Génesis no queda más que el *substratum* «supratemporal». Como quintaesencia de la historia de Adán, no subsiste más que el hecho psicológico del pecado humano, y, de la misma manera, no se extraen de los otros relatos de los orígenes y del fin del mundo más que datos intemporales. Ahora bien, estos relatos, así desprovistos del carácter que revisten en relación con la *historia* de la salvación y privados de la relación que les une al resto de la *evolución*, ¿no son despojados del significado que tienen en el Nuevo Testamento? Según la concepción evangélica, ¿lo que presenta de esencial la persona de Adán no es el hecho de que *después* de él, ἔπειτα (1 *Cor* 15, 46), vendrá un segundo Adán? (*cf.* también *Rom* 5, 12 y s.).

Sobre este punto, R. BULTMANN tuvo ciertamente una visión más exacta al estudiar sistemáticamente la historia de la salvación como un todo y al exigir que se aplicase igualmente el mismo método de «desmitologización» a la parte de la línea accesible a la ciencia histórica.[2] Con ello reconoce, en efecto, que para el cristianismo primitivo la línea constituye realmente un todo que no se puede disociar

2. *Cf. supra*, p. 32.

con sólo despojar de su marco temporal a los orígenes y al final, y con sólo dejar, por el contrario, esta envoltura temporal a la parte central, histórica. BULTMANN comprendió que no es conveniente limitar la *historia* de la salvación a estas partes controlables por la ciencia histórica. Ciertamente, no estamos de acuerdo con él, por una parte, cuando trata de la historia de la salvación, considerada en su conjunto, como de un marco del que podemos prescindir de la misma forma que de la representación bíblica del universo [3] y, por otra parte, cuando, al abandonarla, cree sin embargo poder conservar el contenido del mensaje novotestamentario. Pero, indirecta e implícitamente, R. BULTMANN reconoce, con una claridad poco frecuente en teología, que en el pensamiento de los primeros cristianos los acontecimientos históricos que rodearon a Jesús de Nazaret están tan estrechamente ligados a los relatos no históricos de los orígenes y del fin del mundo, que la distinción entre historia y mito no tiene importancia. Y esto no porque el cristianismo primitivo esté desprovisto de sentido histórico, sino porque nos hallamos aquí en presencia de una *visión de conjunto* teológica y positiva, que se sitúa más allá de la oposición entre historia y mito.[4]

Debemos examinar ahora el principio positivo de esta relación. La yuxtaposición armónica de la historia y del mito sobre la línea *única* de la salvación ¿conserva su valor si podemos distinguir entre ellos? Dicho de otro modo: ¿cuál es el término común que les une desde el punto de vista teológico? Mostraremos primero qué es la noción «profecía». Ésta no se halla exclusivamente en los relatos «míticos» de los orígenes y del fin del mundo. En las partes históricas también, estamos en presencia no de la historia propiamente dicha, sino de una *historia que reviste un sentido profético.* Mostraremos luego que la historia de la creación, en el origen, y la de la nueva creación, en el fin de los tiempos, no son entendidas por los primeros cristianos como mitos intemporales. Al contrario, no se trata de ellas más que en relación con los acontecimientos históricos que se desarrollan sobre la línea de la salvación.

3. Véase, en *Offenbarung und Heilsgeschehen,* 1941, el párrafo sobre la «representación mítica del mundo» (p. 28 y s.).

4. Nuestra concepción del mito no es la misma que la de Fritz MEDICUS, en su estudio filosófico: *Das Mytologische in der Religion,* 1945. Es de lamentar que no tome posición en lo referente a la «desmitologización» reclamada por BULTMANN, puesto que de este modo se hubiese visto aparecer una relación más íntima entre su exposición filosófica y la cuestión que, actualmente, interesa al teólogo.

La historia de la salvación en su conjunto es una «profecía». Esto significa que se sitúa más allá de la oposición entre historia y mito. No es que no haya diferencias entre los acontecimientos relatados, por ejemplo, en el Libro de los Reyes, en los Evangelios, en los Hechos de las Apóstoles, y aquellos de que hablan el Génesis y el Apocalipsis de Juan. Pero hay que apreciar esta diferencia de otra manera según se trate de la «profecía» en el sentido que daba a este término el cristianismo primitivo, o de la distinción moderna establecida entre historia y mito. Todos estos acontecimientos tienen un carácter de «profecía», pero los relatos de los orígenes y del fin del mundo *no son más que* profecías, mientras que el período central, parcialmente controlable por la ciencia histórica, es una profecía que se refiere a unos hechos que se pueden establecer históricamente, y hace de éstos objeto de fe.

> MARTIN KÄHLER,[5] que ha visto el problema del que tratamos aquí, usa el término «leyenda» en un sentido similar al que damos a «profecía». Esta expresión está más de acuerdo con el pensamiento de los primeros cristianos que las de «leyenda» y «mito».

Los relatos referentes a los orígenes y al fin de la historia derivan *únicamente* de la profecía, en la medida en que, objetivamente, son *puramente* objeto de revelación y, subjetivamente, *puramente* objeto de fe. Los hechos de que se trata aquí no son confirmados por atestiguaciones históricas y humanas. En cambio, lo que es relatado en los libros históricos —en el sentido limitado en que podemos emplear el término— de la Biblia puede ser, de una manera parcial por lo menos, controlado por la ciencia histórica, independientemente de toda fe.

Pero lo esencial es que, en definitiva, en los escritos cristianos primitivos, estas mismas partes históricas no sean presentadas como «historia», sino como «revelación profética de la historia». Esta profecía del período central, histórico, no difiere de la de los relatos referentes a los orígenes y al fin del mundo más que en proponer como objetos de fe unos hechos históricamente controlables. De este modo, se trata de profecía cuando los libros santos presentan la historia del pueblo de Israel como la del pueblo escogido por Dios.

5. Véase especialmente: *Dogmatische Zeitfragen*, tomo I, 1898 (3.ª edic., 1937), *passim*.

Ciertamente, los hechos tomados aquí son históricamente controlables. Pero la afirmación esencial, según la cual Israel es el pueblo escogido por Dios, no puede ser controlada por ningún historiador. Lo mismo ocurre con los Evangelios que relatan la historia de Jesús, hijo de Dios. También aquí el historiador puede controlar muchos elementos. Pero la afirmación esencial según la cual Jesús es el hijo de Dios escapa a su examen. De este modo, los Evangelios, tal como lo hacen notar adecuadamente las obras que tratan de la *Formgeschichte,* no son biografías, sino εὐαγγέλια. Los Hechos de los Apóstoles son también, en definitiva, una profecía, puesto que son la historia de la obra del Espíritu Santo en el seno de la Iglesia. Tampoco aquí encontramos un relato histórico propiamente dicho, ya que no se puede demostrar históricamente que, en la comunidad primitiva y en la propagación del cristianismo, el Espíritu Santo actuaba. Es sin embargo lo que el autor quiere mostrar por encima de todo. Si no se presupone una revelación, entonces esta exposición de la historia no tiene ningún sentido, y la interpretación que da de la historia, es decir, lo que ésta contiene de esencial y lo que influye toda la exposición, no puede ser comprendida más que por la fe.

Comprobamos, pues, que es la intención general subyacente a los relatos llamados históricos, relativos a la historia de la salvación, lo que les convierte en una profecía, y que de este modo, *los asemeja, en lo que se refiere a su contenido, a la esencia de la historia de los orígenes y del fin del mundo.* A esto se añade otra relación. Prescindiendo del carácter general de la exposición de los hechos, los libros o los relatos llamados históricos, contienen, en su misma narración, unos *rasgos particulares* que son incontrolables desde el punto de vista histórico (tales como, por ejemplo, el nacimiento virginal) y que, de esta manera, forman parte de la misma categoría que los relatos relativos a los orígenes y al fin del mundo. Estos rasgos particulares deben ser considerados como «puras profecías», del mismo modo que los mitos de los orígenes y del fin del mundo, con la diferencia de que están integrados en la exposición profética de los hechos controlables por la ciencia histórica. Están destinados a hacer resaltar el carácter profético de la historia en sí. Su encadenamiento es tan íntimo que, por ejemplo en los Evangelios, es imposible distinguir entre estos rasgos particulares que proceden de la historia interpretada proféticamente, y los que son puramente proféticos. De su conjunto nace la imagen de Jesús, hijo de Dios.

MARTIN KÄHLER (*Der sogenannte historische Jesus aund der geschichtliche biblische Christus,* 2.ª edic., 1892) distingue, a este respecto, entre hechos «reconocidos por la ciencia histórica» (*«historisch»*) y hechos «históricos» (*«geschichtlich»*) y escribe con razón que algunos hechos, aunque no sean «reconocidos por la ciencia histórica», pueden ser sin embargo «históricos». En las obras que tratan sobre la *Formgeschichte,* se adopta el mismo punto de vista, tomando la tradición evangélica como *un todo,* es decir, como un testimonio de fe que atañe a la historia.[6] A este testimonio pertenecen también rasgos narrativos que no son controlables por la ciencia histórica.

El elemento profético en los libros llamados históricos aparece pues, por una parte, en la interpretación profética general de toda la historia relatada y, por otra parte, en la integración de rasgos particulares, puramente proféticos, en el interés de la interpretación general.

Está claro, por consiguiente, que la diferencia que existe, por una parte, entre la historia de los orígenes y del fin del mundo, incomprensible desde el punto de vista histórico, y por otra parte, la historia de la salvación, comprensible desde el punto de vista histórico, se hace teológicamente secundaria, y se puede constatar que, en uno y otro caso, se trata en definitiva de profecía, de revelación, que depende de la fe y no del control de la ciencia histórica. Para comprender la concepción del cristianismo primitivo, lo esencial no es constatar que, por oposición a los primeros cristianos, sepamos que Adán no fue un personaje histórico a la manera de Jesús. Es importante, al contrario, que comprendamos que toda la historia de la salvación, en sus partes históricas y no históricas, constituye una serie coherente de acontecimientos, que se desarrolla progresivamente sobre una misma línea, la línea del tiempo, y que para los primeros cristianos, esta cohesión no puede ser anulada. En el capítulo precedente hemos visto que a partir del punto central del tiempo, la luz es proyectada a la vez hacia el porvenir y hacia el pasado. Ahora bien, este punto central es *historia interpretada profética-*

6. La actitud consecuente adoptada hoy por R. BULTMANN en su obra titulada *Offenbarung und Heilsgeschehen,* 1941, en la que, como hemos visto, trata, de la misma manera, de la historia de la salvación en todas sus partes, es igualmente consecuente en el sentido de que prolonga la que había adoptado en su obra sobre la *Formgeschichte* (*Die Geschichte der synoptischen Tradition,* 1921, 2.ª edic., 1931).

mente: la muerte y la resurrección de Jesús, concebidas como muerte expiatoria para nuestra justificación y nuestra liberación del pecado. Por ello toda la línea debe revestir un carácter profético.

* * *

Estando la línea, en su totalidad, iluminada a partir de este punto central, debe, inversamente, revestir en todas sus partes el carácter de un desarrollo temporal. En realidad, los acontecimientos que se sitúan en el origen y en el fin del mundo sólo son vistos en este aspecto; la historia de los orígenes tendiendo hacia este punto central, y la del fin del mundo procediendo de él. En el prólogo del Evangelio de Juan y en el primer capítulo de la epístola a los Colosenses la historia de la creación se presenta desde este prima del cristianismo primitivo.

> Así pues, es peligroso hablar de una «historia primera» (*«Urgeschichte»*), si por este término [7] que se presta a confusión se designa a la vez la historia de los orígenes y la del fin del mundo, oponiéndolas a la era histórica, como si se encontrasen, por así decirlo, «más allá» de toda historia, en una era intemporal.

La historia de los orígenes y del fin del mundo no es considerada jamás independientemente de este centro temporal. Lo vemos en que, en el cristianismo primitivo, el contenido principal de esta historia, los acontecimientos cósmicos, no se limita en absoluto a los relatos que narran el principio y el fin del mundo; está presente, por el contrario, en todo el Nuevo Testamento. La razón se encuentra en la «solidaridad» que el Nuevo Testamento establece entre el hombre y la creación en su conjunto.

> Esta solidaridad existe ya en el Antiguo Testamento y en el bajo judaísmo cuando el pecado de los hombres es considerado como el origen de la maldición que pesa sobre toda la creación. «A causa del hombre la tierra ha sido

7. Usando esta expresión en esta acepción, se ha hecho a menudo referencia a Franz OVERBECK. Sin embargo, el examen de su obra póstuma prueba claramente que este término no reviste para él un sentido teológico cualquiera, sino que lo ha usado en el sentido puramente histórico de la historia del origen de un movimiento. Véase sobre este tema, FRANZ OVERBECK (*Selbstbekenntnisse*, publicado, con una introducción, por Eberhard VISCHER, 1941, p. 46).

creada (4.ª *Esd* 7, 11; *Henoch slv.* 58), pero también a causa de él ha sido maldecida. (*Gén* 3, 17 y 2, 59; *cf. Is* 11, 6 y ss.; *Sib* 3, 785 y s.; *Jub* 3, 25). La solidaridad entre los fenómenos naturales y la historia aparece en el salmo 74, 13, donde el monstruo marino es relacionado con la huida de Egipto y, por otra parte, en los libros apocalípticos donde la nueva creación es relacionada con la importancia atribuida al pueblo de Israel en la historia de la salvación.

En el judaísmo, esta solidaridad no se basa en una línea temporal cuya mitad está constituida por un hecho histórico. Tampoco desempeña el mismo papel la relación entre fenómenos naturales y acontecimientos históricos. Solamente en el mensaje cristiano se hace tan estrecha, que los testigos oculares de este hecho histórico central pueden afirmar que han visto, oído y tocado «lo que era *desde el principio*» (1 *Jn* 1, 1). Además, los Evangelios de Mateo y de Lucas nos dicen que en el momento decisivo en que Cristo fue crucificado, el *sol se oscureció* y la tierra tembló (*Mt* 27, 51; *Lc* 23, 45).

A partir de entonces la solidaridad del hombre y de la creación no aparece ya solamente en este mito primitivo de la sumisión de la creación al hombre formado a imagen de Dios, de la caída del hombre y de la maldición de la naturaleza; se resume, por el contrario, en un hecho histórico. «Porque quiso Dios reconciliar por él (Cristo) *todas las cosas* consigo mismo, tanto aquellas que están sobre la tierra como las que están en los cielos, habiendo hecho la paz por él y por la sangre de su cruz» (*Col* 1, 19). En este sentido, se puede hablar realmente, fundándose en el Nuevo Testamento, de un «encanto del Viernes Santo».

La creación entera participa ahora, también ella, de la situación particular que caracteriza a la era *presente,* entre la resurrección y la vuelta de Cristo. Hemos visto que este período forma parte ya de la era final, sin dejar de pertenecer aún al antiguo *aiôn;* que el Espíritu Santo, este elemento del porvenir, está ya actuando; que la muerte y el pecado están vencidos, pero no abolidos. Es la era a la cual se aplican las palabras: espera *aún*; pero también: espera *ya.* Esta es exactamente la situación en la cual el apóstol Pablo —en el capítulo 8 de la epístola a los Romanos, que trata del Santo Espíritu— ve transportada a *toda la creación.* Para ella también, la cruz ha traído ya la liberación; la creación participa, por consiguiente, de la espera actual de los hombres, e incluso de los «soplos» del Espíritu que aspira al cumplimiento (*Rom* 8, 21 y ss.). Puesto que, según

el apóstol, este mismo soplo expresa dos cosas: el dolor causado por el retraso aportado al cumplimiento, donde el Espíritu tomará en seguida los cuerpos (*Rom* 8, 11), y la gozosa certeza de la victoria ya ganada.

> Aquí el término κτίσις designa verdaderamente la creación [8] y no el hombre, como piensa A. SCHLATTER [9] y E. BRUNNER; [10] ello nos parece estar indicado por el hecho de que el versículo 20 se refiere manifiestamente a la historia del Génesis. «A causa de ti», se dice en el Genésis (3, 17); y, en la epístola a los Romanos (8, 20), la repetición del término: «a causa de ti» (διὰ τὸν ὑποτάξαντα) demuestra claramente que la κτίσις a la cual se aplica la maldición es realmente la creación. El versículo 38 del mismo capítulo designa, por otra parte, a las potencias invisibles, a los ángeles, con el término κτίσις. Esto también muestra que, en este pasaje, κτίσις parece designar a las criaturas, con excepción del hombre.

En cuanto a la relación íntima que une, sobre la sola y misma línea de la salvación, a los acontecimientos cósmicos con los acontecimientos históricos, hay una teoría muy importante, heredada del judaísmo: la de los *ángeles*, unos seres invisibles que actúan detrás de todos los acontecimientos visibles. Esta creencia desempeña un gran papel en el cristianismo primitivo: todas las antiguas confesiones de fe del primero y de principios del segundo siglo afirman categóricamente que, por el acto de su muerte y de su resurrección, Jesús venció y sometió a estas potencias invisibles. La creencia en su existencia representa en el Nuevo Testamento algo más que una «concesión al pensamiento judío de entonces». Volveremos a hablar de ello en la tercera parte de esta obra. Nos limitaremos a indicar aquí el papel significativo que la creencia en la sumisión impuesta, en este momento de la historia, a estas potencias desempeña en la interpretación íntima de la profecía y de la historia en tiempos del cristianismo primitivo. Como quiera que este drama en el que aparecen estas potencias invisibles se desarrolla más allá de todos los acontecimientos históricos y presentes, se ve aparecer netamente la línea que lo liga a la era de los orígenes y a la era final: la era

8. *Cf.* E. GAUGLER (*Der Römerbrief* [*Prophezei*], tomo I, 1945, p. 299).
9. A. SCHLATTER (*Gottes Gerechtigkeit*, 1935, p. 269 y s.).
10. Emil BRUNNER (*Offenbarung und Vernunft*, 1941, p. 73 y s.).

de los orígenes en donde estas potencias, «las visibles y las invisibles», fueron creadas en Cristo (*Col* 1, 16) y la era final en donde, por lo menos en parte, serán aniquiladas (1 *Cor* 15, 24) y echadas al estanque de fuego (*Ap* 19, 20; 20, 14). En la era intermedia «histórica», y en la era actual, actúan en el momento de la crucifixión de Jesucristo (1 *Cor* 2, 8), y, en la medida en que se someten al reino de Cristo, están presentes detrás de las autoridades legítimas del Estado, son las ἐξουσίαι a las cuales los creyentes pueden y deben someterse y a las que se alude sin duda en *Rom* 13, 1 y s.[11] Así el apóstol Pablo puede decir que toda lucha se convierte no en un combate contra hombres, sino contra potencias invisibles (*Ef* 6, 12).

Aunque reconozca la existencia de tales potencias, el cristianismo primitivo no admite ningún dualismo. La razón es que nunca se trata de estas potencias en un sentido metafísico, mitológico, sino que se hace siempre y únicamente en relación con toda la historia, tal como está inscrita sobre la línea temporal de la salvación. Según esta creencia, el diablo y sus legiones tienen, también ellos, una historia; está completamente sometida a la de la salvación y tiene el mismo centro que ésta. Ya antes de su esclavitud, las «potencias» actúan, es cierto, pero no son nunca seres independientes; al contrario, operan ya con miras a su sumisión futura por Jesucristo, «en» quien fueron creadas (*Col* 1, 16). Desde el principio, están destinadas a ser sometidas, puesto que, en el cristianismo primitivo, no son consideradas como unas potencias metafísicas, sino únicamente en relación con la historia de la salvación.

Así pues, el carácter profético de todas las afirmaciones que conciernen a la historia de la salvación aparece con relación a estas potencias, a estos ángeles. Pero por el contrario, el Apocalipsis, que no es más que profecía y en el cual las legiones de los ángeles se mueven en un marco que escapa a la historia, abunda en alusiones históricas al imperio romano,[12] y esto demuestra bien que la historia de los orígenes, así como la del fin del mundo, debe ser concebida como un desarrollo en el tiempo.

Si, para concluir, queremos formular, basados en el segundo plano formado por la solidaridad que acabamos de constatar, la *diferencia* que existe entre la historia interpretada proféticamente y las partes exclusivamente proféticas de la línea de la salvación, diremos:

11. *Cf. infra*, p. 179 y s.
12. E. LOHMEYER (*Die Offenbarung des Johannes*, 1926) plantea la alternativa: explicación ya sea por la mitología, ya sea por la historia contemporánea, y la resuelve a favor del primer término. Pero la alternativa está mal planteada.

la mitad de la línea *debe necesariamente* estar constituida por la historia, puesto que si es la mitad se debe precisamente a que la *encarnación* tuvo lugar en ella y alcanzó su punto culminante en el hecho histórico de la muerte en la cruz. De esto se desprende que las partes que se hallan más cerca de este centro (remontando hacia el pasado, la historia de Israel, y, yendo hacia el porvenir, la de la Iglesia cristiana, cuerpo de Cristo), participan a la vez de la profecía y de la historia. La historia de Israel y la de la Iglesia pertenecen pues, hablando con propiedad, a la encarnación de Jesucristo, siendo aquélla su preparación y ésta su desarrollo. En la medida en que los orígenes y el fin del mundo no pertenecen, del mismo modo, a la encarnación, puede justificarse, también desde el punto de vista del cristianismo primitivo, el distinguirlos del resto de la historia de la revelación.

Pero esto no es lo esencial. Lo importante es sobre todo reconocer que la fe, en el sentido del Nuevo Testamento, hace remontar la encarnación histórica más allá de la era de la preparación propiamente dicha, hasta los orígenes, y, en la otra dirección, la prolonga más allá de la era del desarrollo de la Iglesia, hasta la historia «de los fines últimos». Y ello debido a que, para estos dos períodos, la aparición histórica de Jesús constituye el centro determinante. No se comprende exactamente la manera como los primeros cristianos comprendía la historia de la salvación hasta ver que, para ellos, la historia y el mito están ligados por esencia y de una forma continua, y que estos dos elementos pueden ser reducidos a los denominadores comunes de la *profecía,* por una parte, y por la otra, de su *desarrollo en el tiempo.*

> Solamente respetando el carácter temporal de este desarrollo, los *rasgos particulares* de la historia de los orígenes y del fin del mundo pueden ser considerados como simples imágenes que no afectan esencialmente a la concepción cristiana primitiva, sino que sirven únicamente para aclarar el conjunto. Se puede y se debe tener igualmente en cuenta la diferencia que separa a la historia de los orígenes y del fin del mundo de los acontecimientos propiamente *históricos.* Pero no tenemos derecho a prescindir del carácter temporal del desarrollo que les liga al centro por una línea *continua.* Situar la historia de los orígenes y del fin del mundo en un plano diferente, fuera del tiempo, es desfigurar la fe de los primeros cristianos.

Capítulo VII

EL CARÁCTER CRISTOCÉNTRICO DE LA LÍNEA DE LA SALVACIÓN Y SU REPRESENTACIÓN

Sería inexacto creer que toda la línea de la salvación, en el sentido cristiano, se presentó de golpe a los primeros cristianos en la sucesión *cronológica* de sus «*kairoi*» y que comprendieron, como acontecimientos sucesivos, la era anterior a la creación, la creación, la historia de Israel, la encarnacióón de Cristo, la historia de la Iglesia, y por último la historia del fin del mundo. No tuvieron tampoco una concepción cristológica de la historia en su conjunto, en el orden contrario, remontando el curso del tiempo. Por el contrario, sólo a partir del centro empezaron a *comprenderlos*: a partir de este punto, el plan divino de la salvación se desarrolló ante ellos, hacia el porvenir y hacia el pasado. Los conocimientos de estos primeros cristianos coinciden con el doble movimiento que se halla en la base de nuestra cronología, cuyo cálculo, partiendo del año 1, se hace en las dos direcciones «antes y después de Jesucristo».

Intentaremos sin embargo dibujar brevemente esta línea de la historia de la salvación, línea de Cristo, tal como se presenta en su desarrollo cronológico.[1] En efecto, solamente *después* los primeros cristianos concibieron no obstante una línea cronológica ordinaria que va desde el principio hasta el final pasando por este centro. Esta representación de su desarrollo cronológico muestra precisamente que la línea *entera* fue trazada a partir de este centro. En efecto, desde el principio, es una línea de Cristo, de tal manera que se puede hablar con razón de «Cristo y el tiempo». Esta representación

1. Se puede hallar una exposición magistral de este género en el libro aparecido recientemente de Suzanne de Dietrich (*Le dessein de Dieu*, 1945).

confirma que no se puede hablar de Cristo solamente a partir de un punto determinado de la línea, como si se hubiese podido, antes, hablar de Dios, prescindiendo de Cristo. Esto destruiría la unidad interior y grandiosa de esta línea.[2] Ya no estaría orientada hacia el acontecimiento central, y se introduciría en el plan divino de la salvación un principio dualista que oscurecería totalmente la concepción original que los primeros cristianos tenían de la salvación.

* * *

El período *anterior a la creación* fue concebido ya a partir de Cristo; en él, está ya predestinado en el designio de Dios a ser el mediador y esto desde antes de la fundación del mundo (*Jn* 17, 24; 1 *Pe* 1, 20).

Luego es el mediador en la *creación misma* (*Jn* 1, 1; *Heb* 1, 2 y sobre todo los versículos 10 y siguientes; 1 *Cor* 8, 6; *Col* 1, 16). Es lo que indica el papel preponderante que es atribuido al *hombre.* Así pues, el mediador de la creación es el mismo que, en calidad de *hombre,* en calidad de «Hijo del Hombre»[3] llevará a cabo sobre la tierra la obra decisiva de la salvación.

La elección del pueblo de *Israel* tiene lugar en vista de Cristo y halla su cumplimiento en la obra del Cristo encarnado.

La historia actual de la salvación es también la historia de Cristo. Puesto que su papel de mediador se continúa en la *Iglesia* que representa Su cuerpo terrestre. Por ello ejerce, en los cielos y en la tierra, esta soberanía que Dios le ha transmitido, que es invisible todavía y comprensible solamente por la fe. (*Mt* 28, 18; *Flp* 2, 10 y s.).

Cristo es de la misma forma el mediador del cumplimiento del plan entero de la salvación al *fin del mundo.* Debido a ello vuelve a la tierra. Puesto que la nueva creación, al fin del mundo, está, como toda la historia de la salvación, ligada a la redención del hombre cuyo mediador es Cristo. Por su obra, el poder de resurrección del Espíritu Santo transformará a toda la creación, incluyendo nuestros cuerpos mortales; instaurará un nuevo cielo y una nueva tierra

2. Esto aclara particularmente la controversia entre Emil BRUNNER y Karl BARTH sobre la naturaleza y sobre la gracia.

3. Designándose a sí mismo como «Hijo del Hombre», Jesús hace alusión al papel del hombre en el seno de la creación, y, por consiguiente, a la importancia de su redención para el conjunto de las criaturas. Sobre el alcance de la noción de «Hijo del Hombre», véase también J. HERING («Les bases bibliques de l'humanisme chrétien», *Revue d'histoire et de philosophie religieuses,* 1945, p. 17 y s.).

donde ya no habrá más muerte ni pecado. Solamente entonces su misión de mediador habrá acabado. Solamente entonces «Cristo mismo será sometido a Aquél que le sometió todas las cosas, a fin de que Dios sea todo en todos» (1 *Cor* 15, 28). Solamente entonces la línea, que empezó en la creación, llegará a su término.

Vemos pues que se trata verdaderamente de la línea de Cristo: Cristo mediador de la creación — Cristo servidor sufriente de Yahvé; llevando a cabo la elección de Israel — Cristo, el *Kyrios* que reina actualmente —Cristo, Hijo del hombre que vuelve para acabar todas las cosas creadas, y mediador de la nueva creación. Preexiste, fue crucificado ayer, reina hoy, invisible, y volverá al fin de los siglos; todas estas figuras no constituyen más que una sola, la de Cristo, pero le representan en el ejercicio de *sus funciones que se suceden temporalmente en la historia de la salvación.*

* * *

En el Nuevo Testamento y en los otros escritos del cristianismo primitivo, la línea esbozada antes raramente es reseguida de una manera tan sistemática y en su desarrollo cronológico. Pero en todas partes está presupuesta y permite comprender todas las afirmaciones bíblicas. Ya se trate de dogmática o de moral, hay que comprenderlas partiendo de aquí. La línea de la historia de la salvación no es por tanto reseguida completamente en cada ocasión. A menudo, sin ser expresada, es simplemente presupuesta; a menudo no se hace alusión más que a uno de sus puntos, al que se refiere directamente la realidad concreta de que se trata. E incluso cuando es reseguida en su continuidad, es representada desde el ángulo particular de los acontecimientos determinados relatados en este lugar por el Nuevo Testamento y que deben ser colocados precisamente sobre esta línea. En el cristianismo primitivo, la finalidad de toda predicación es que cada acontecimiento concreto que se produce en la Iglesia se integre en el conjunto de la historia de la salvación.

Se da ya el caso en la predicación del apóstol Pedro en Pentecostés donde el don de lenguas, operado por el Espíritu, conforme a la predicación de Joel, es interpretado como un signo que atestigua que ahora los ἔσχαται ἡμέραι, la era de los días últimos, ha empezado (*Act* 2, 17). En su defensa, Esteban sitúa en el conjunto de la historia de la salvación, tal como se presenta al pueblo de Israel, la desobediencia que los judíos manifiestan al perseguir a los cristianos que se abstenían del culto celebrado en el Templo.

Las declaraciones del Nuevo Testamento, particularmente las de las epístolas paulinas, nos llevan constantemente a esta línea: especialmente las que, en la epístola a los Romanos (9 a 11) están consagradas a la elección del pueblo de Israel; o bien la línea Abraham - Cristo - la Iglesia, trazada de una manera particularmente completa en la epístola a los Gálatas (3, 6 a 4, 7); o bien la línea que liga Adán a Cristo (*Rom* 5, 12 y ss.). A menudo no se percibe más que una pequeña parte de la línea, ya sea en el sentido del pasado, ya sea en el del porvenir. Pablo integra su propia vocación de apóstol de los paganos en el conjunto del plan de la salvación.

Los Evangelios no relatan la vida de Jesús más que para situarla en la historia de la salvación. Esto se desprende de su misma estructura. Mateo, por ejemplo, traza al principio un árbol genealógico que remonta hasta Abraham y presenta de este modo a Jesús como el cumplimiento de la historia completa de Israel.[4] En Lucas, el árbol genealógico remonta hasta Adán y de este modo se establece una línea que va desde la creación hasta Jesús. Marcos y Lucas ponen al principio de sus relatos la figura de Juan el Bautista, que pone en relación el pasado con el porvenir. En su prólogo, Juan se remonta intencionadamente hasta el Génesis ἐν ἀρχῇ, «al principio», para demostrar que Aquel que participaba en la creación de *todas las cosas* es el mismo que más tarde se hizo carne; y, por otra parte, en el conjunto de su Evangelio, Juan tiene el firme propósito de seguir la línea que se remonta desde el Cristo presente en la Iglesia, especialmente en los sacramentos del bautismo y de la eucaristía, hasta el Cristo histórico. Por último, Mateo termina su Evangelio evocando el fin del mundo.

> Al basar la obra de Jesús en la historia de la salvación, ni Pablo ni los Evangelistas han introducido un elemento extraño a la persona histórica del Señor. Ciertamente, algunos teólogos modernos consideran que Jesús no tenía conciencia de cumplir una misión divina precisa para con su pueblo, Israel, y de llevar a cabo de este modo el plan de la salvación que Dios había previsto especialmente para él. Pero la mutilación de la tradición evangélica, que esta opinión preconcebida implica necesariamente, es arbitraria y brutal. En realidad, la doctrina y la obra del Jesús histórico

4. Sobre esto, véase J.-L. LEUBA («Note exégétique sur Matthieu, 1, 1.ª», *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1942, p. 56 y s.).

no pueden ser comprendidas más que admitiendo que tenía conciencia de cumplir, en el sufrimiento, la misión del servidor de Yahvé,[5] y la del Hijo del hombre volviendo a la tierra. Cumpliendo estas dos funciones y relacionándolas, Jesús lleva a cabo el plan divino de la salvación, que nos aparece desde entonces como la historia de la salvación. El servidor de Yahvé lleva a cabo lo que significa la historia del pueblo de Israel, significación determinada, como veremos, por la idea de substitución; el Hijo del hombre volviendo sobre las nubes lleva a cabo la obra creadora de Dios en su calidad de «hombre», de «segundo Adán», prefigurado en el hombre creado a imagen de Dios. Las palabras de Jesús no presuponen la historia de la salvación como un marco accesorio, sino como un fundamento insustituible. El pasaje de Lucas (16, 16) atestigua que, incluso para Jesús, esta historia se desarrolla en el tiempo: «La ley y los profetas hasta Juan; desde entonces, el reino de Dios...»

Constatamos por tanto lo siguiente: el Nuevo Testamento entero presupone una sola y misma concepción de la historia de la salvación, la cual es expresada unas veces de una manera más o menos completa, y otras veces solamente es indicada por simples alusiones. Mas para todos los escritores del cristianismo primitivo constituye en definitiva el tema común que, en sus diversos aspectos, es desarrollado —en los diferentes escritos del Nuevo Testamento— con todas sus consecuencias éticas y dogmáticas.

* * *

Poseemos otra prueba que testifica que la línea de la salvación que aparece en el Nuevo Testamento es realmente la línea de Cristo y que Cristo no aparece en ella solamente en un sitio determinado. La hallamos en las más antiguas *confesiones de fe* del Nuevo Testamento.[6] Estas revisten, en efecto, una importancia capital cuando se

5. La importancia fundamental que reviste la idea de *Ebed-Jahveh* por lo que se refiere a la conciencia que Cristo tenía de ser el Mesías, será el objeto de una publicación posterior. Nuestro artículo sobre «La signification du baptême dans le Nouveau Testament» (*Revue de théologie et de philosophie,* Lausanne, 1942, p. 121 y s.), indica en qué medida el bautismo de Jesús es instructivo a este respecto.

6. Sobre las más antiguas fórmulas y su génesis, véase nuestra obra: *Les premières confessions de foi chrétiennes,* 1943.

quiere definir el contenido de la fe, que los primeros cristianos consideraban como la base común, esencial e indispensable del mensaje cristiano. Estas fórmulas no solamente nos llevan más allá de los primeros textos fijados por escrito en el Nuevo Testamento, sino que, en sí mismas, constituyen un resumen de los puntos fundamentales de la predicación. Si examinamos estas confesiones de fe más antiguas, comprobamos que, en su gran mayoria, son puramente cristológicas y que, en el Nuevo Testamento, no hay más que un número extremadamente reducido de fórmulas que mencionen, a la vez, a Cristo y a Dios Padre. La división tripartita del *Credo* posterior atestiguada por primera vez hacia la mitad del siglo II, no debe inducirnos a error. Aquí, esta división vela completamente la orientación primitiva, puramente cristocéntrica, vela la historia de la salvación. No es que las declaraciones concernientes a Dios Padre y los puntos enumerados en el tercer artículo del *Credo* posterior no hayan pertenecido a las convicciones fundamentales del cristianismo primitivo, sino que la división brutal en tres artículos ha creado, por decirlo así, una perspectiva que no corresponde a aquella en que los primeros cristianos resumían los elementos fundamentales de su fe. Cuando, más tarde, «Dios el Padre, creador del cielo y de la tierra» fue colocado al principio del *Credo* de una manera que podría dar lugar a la idea de que este acto divino y creador se sitúa en otro plano que lo que es mencionado en el segundo artículo, nos hallamos, ya en este punto, en presencia de una sistematización posterior que no está orientada ya hacia la concepción de la historia de la salvación —concepción absolutamente cristocéntrica— de los primeros cristianos, tal como se manifiesta en las primeras confesiones de fe. Éstas nos muestran, sin error posible, que los primeros cristianos no hicieron derivar su fe en Cristo de su fe en Dios Padre, el Creador, sino que, al contrario, su fe en el Creador se ha clarificado a la luz de la línea de la salvación cuyo centro está constituido por Cristo; colocaron igualmente su fe en la creación en el conjunto del proceso de la historia de la salvación. De la misma manera, los puntos mencionados en el tercer artículo del *Credo* posterior, particularmente la remisión de los pecados, se hallan ligados más estrechamente, en las fórmulas primitivas, a la historia de Cristo que en los tres artículos del Símbolo de los apóstoles.[7]

7. En lo que se refiere al perdón de los pecados, véase *I Cor* 15, 3: ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν; *I Pedro* 3, 18: Χριστὸς ἅπαξ περὶ ἁμαρτιῶν ἀπέθανεν; *I Tim* 2, 6: ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων. Véase también la epístola de Ignacio a los *Esmirnos* 1: καθηλωμένον ὑπὲρ ἡμῶν. En el Símbolo de Nicea-Constantinopla, se

La mayor parte de las fórmulas de fe que figuran en el Nuevo Testamento —ya sean breves como las de 1 *Cor* 12, 3; de 1 *Jn* 2, 22; de *Act* 8, 37 (Codex D); de 1 *Jn* 4, 15; de *Heb* 4, 14, etc., o más desarrolladas como las de *Rom* 1, 3; de *Flp* 2, 6 y ss. (véase también Ignacio de Antioquía a los Esmirnos, cap. 1, y a los Tralios, cap. 9), etc.—, no contienen más que un artículo que se refiera a Cristo. La más instructiva, en cuanto a la cuestión que tratamos aquí, es la fórmula más antigua, en dos términos, de 1 *Cor* 8, 6, a la cual remontan todas las fórmulas posteriores, más desarrolladas. Éstas, en efecto, mencionan también al Padre «*de quien* proceden todas las cosas, y somos *para él*», al lado del «*Kyrios*» Jesucristo, «*por el cual* son todas las cosas, y somos *por él*». Pero lo que es característico, es que aquí la creación es relacionada con el Padre y el Hijo. Las funciones del Padre y del Hijo no son pues aún distintas, como en el *Credo* posterior, con la reserva de que, a propósito del Padre, el texto dice: *de quien* (ἀπὸ) y *para él* (εἰς), y, por el contrario, a propósito del Hijo, del *Kyrios*: *por él* (διὰ). Cristo, en su calidad de mediador de los hombres es, al mismo tiempo, el mediador de toda la creación, de acuerdo con el papel que el hombre desempeña en ésta. El Padre y el Hijo pertenecen a la única y misma línea de los actos divinos, y ello en toda su extensión. La antigua confesión de fe, citada por Ignacio de Antioquía, en su epístola a los Tralios (capítulo 9), y por Policarpo, en su epístola (cap. 2, 1 y s.), menciona también al Padre —en la más íntima relación con la historia de Cristo— como Aquel que resucitó a Cristo.

Así pues, también desde este punto de vista comprobamos que la línea de la salvación es la línea de Cristo.

dice también: σταυρωθέντα δὲ ὑπὲρ ἡμῶν, aunque aquí, la ἄφεσις ἁμαρτιῶν se mencione aún una vez, en el tercer artículo, en relación con el bautismo. En la mayor parte de los Símbolos posteriores de Oriente y de Occidente, el perdón de los pecados no es mencionado ya más que en el tercer artículo, y no figura ya en el segundo.

CAPÍTULO VIII

EL DOBLE MOVIMIENTO DE LA LÍNEA DE LA SALVACIÓN SEGÚN EL PRINCIPIO DE LA SUBSTITUCIÓN

La línea continua de la salvación no es un esquema puramente formal del cual pueda ser despojada la predicaciónó cristiana primitiva. Forma parte, por el contrario, de su esencia misma. La prueba de ello es que el *movimiento* de su desarrollo temporal viene determinado por un principio eminentemente *teológico*: el de la elección y de la substitución.

Esta idea de la elección y de la substitución no aparece, de una manera general, más que como un movimiento que tiene lugar sobre la línea mencionada y es imposible hablar *in abstracto* de estos conceptos fundamentales del cristianismo primitivo.

La línea de la salvación presupone la revelación divina y el pecado del hombre que se rebela contra ella. El pecado tiene un principio: la «caída». Ésta es la que hace necesaria una historia de la salvación, en el sentido restringido del término. Ya que la maldición que pesa desde entonces sobre el hombre y sobre la creación de la que es solidario, no es la última palabra del Dios que es amor. En su misericordia, el Creador deja que acontezcan en el tiempo una serie de sucesos que suprimen la maldición del pecado y de la muerte, reconcilian al hombre con Él y, al mismo tiempo, conducen al universo entero a una nueva creación en la que la muerte no existe ya.

El principio de esta obra de gracia es la *elección de una minoría para la redención del conjunto*, o dicho de otro modo, el principio de la *substitución*.

El hombre, en la posición que ocupa en el seno de la creación, aparece ya, por así decirlo, como el representante de ésta. Ello se pone de manifiesto en primer lugar en su soberanía sobre la creación, pero sobre todo en el hecho, ya mencionado, de que el conjunto de las criaturas está sometido a la maldición.

Ahora bien, este principio de la substitución determina claramente el desarrollo posterior de la obra de la salvación. De la misma manera que el destino de toda la creación depende del comportamiento del hombre, asimismo será en primer lugar la historia de *un solo* pueblo la que determinará la salvación de *todos* los hombres. En el seno de la humanidad pecadora, Dios ha *elegido* a una comunidad, el pueblo de Israel, para la salvación del mundo.

La historia de la salvación continúa desarrollándose según el mismo principio de la elección y de la substitución. Se produce de este modo una *reducción progresiva.* Al no cumplir el pueblo de Israle, en su conjunto, la misión que le fue atribuida, es, en primer lugar, un «*resto*» que substituye al pueblo; éste es el «resto» de que hablan los profetas.

Este «resto» disminuye aún y se reduce a *un solo* hombre, el único que pueda encargarse de la misión del pueblo de Israel: en el segundo Isaías, es, en el sufrimiento, el «servidor de Yahvé»; en Daniel, es el «Hijo del hombre», que representa al «pueblo de los santos» (*Dan* 7, 13 y s.) Este ser único entra en la historia en la persona de Jesús de Nazaret que lleva a cabo a la vez la misión del servidor sufriente de Yahvé y la del Hijo del hombre, de que habla Daniel, y el cual, por su muerte substitutiva, lleva a cabo la obra para la cual Dios había elegido a Israel.

De este modo, hasta Jesucristo, la historia de la salvación experimenta, como hemos demostrado, una reducción progresiva: la humanidad - el pueblo de Israel - el resto de Israel - el Único, Cristo. Hasta aquí, la pluralidad tiende a la unidad, a Jesucristo, quien, en calidad de Mesías de Israel, se convierte en el Salvador de la humanidad, de toda la creación. La historia de la salvación ha alcanzado ahora su centro; sabemos ya que no ha acabado, sino que se continúa.

Pero a partir de este punto se produce un cambio profundo en el principio mismo del movimiento que hemos constatado. Éste sigue siendo la elección y la substitución, pero ya no se aplica en el sentido de una reducción progresiva. Al contrario, a partir del punto central, marcado por la resurrección de Cristo, el desarrollo ulterior se lleva a cabo no ya pasando de la pluralidad a la unidad, sino *inversamente, yendo progresivamente de la unidad a la pluralidad,* de tal manera que esta pluralidad deba representar al Único. Por consiguiente, el camino va ahora de Cristo a los que creen en él, que saben que son salvados por la fe en su muerte, en la cual toma el lugar de ellos. Conduce a los apóstoles, a la Iglesia que es

el cuerpo del Único y que debe cumplir ahora para la humanidad la misión confiada antaño al «resto», al «pueblo de los santos». Y esto se continúa hasta la humanidad redimida en el seno del reino de Dios y a la creación redimida también, de los nuevos cielos y de la nueva tierra.

Así pues, la historia de la salvación, en su conjunto, comprende dos movimientos: el paso de la pluralidad al Único: es la antigua Alianza; y el paso del Único a la pluralidad: es la nueva Alianza.[1] En medio se sitúan el acto expiatorio de la muerte de Cristo y su resurrección. Esta constatación corrobora la afirmación de que éste es realmente el punto central. El rasgo común a los dos movimientos es su cumplimiento siguiendo el principio de la elección y de la substitución. Este principio es igualmente válido para el período presente que parte del centro. La Iglesia terrestre, que representa el cuerpo de Cristo, tiene, en el pensamiento de los autores del Nuevo Testamento, un papel central en la liberación de toda la humanidad y, por lo tanto, del conjunto de la creación.

El texto bíblico en el que se expresa más claramente este doble movimiento de la historia de la salvación es aquel en que el apóstol Pablo (*Gál* 3, 6 a 4, 7) da el esquema general del mismo. Parte de la promesa hecha a Abraham. Luego muestra cómo esta promesa, que se remite a la posteridad del patriarca, se realiza en calidad de promesa hecha al Único, a Cristo (3, 16), quien, por su muerte substitutiva, lleva a cabo el rescate de los pecadores (4, 5). La consecuencia de este acontecimiento es que todos los hombres que creen en Cristo pueden convertirse en posteridad de Abraham (3, 26). Por el bautismo, tienen todos parte en la promesa hecha al Único. El camino que conduce a la pluralidad está ahora abierto, pero en el sentido de que «todos son uno» (πάντες εἷς), es decir, en Jesucristo (3, 28). De este modo, *todos* se convierten en hijos y herederos (4, 4 a 7).

Además, el doble movimiento aparece en el hecho de que, en el libro de Daniel, el «pueblo de los santos» es llamado «Hijo del

1. En su tesis *(Révélation chrétienne et histoire du salut)* no impresa y presentada ante la Facultad de Teología de Ginebra, a fin de obtener el grado de bachiller en teología, Jean BURNIER hace notar, al exponer la teología de C. A. AUBERLEN, que este doble movimiento, que habíamos señalado por primera vez en *La royauté du Christ et l'Église dans le Nouveau Testament,* «Foi et Vie», cuadernos bíblicos (1941, p. 36 y s.), fue constatado de forma análoga a la nuestra por C. A. AUBERLEN, en *Der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannis* (1854). No deja de tener interés recalcar que, independientemente de este teólogo y por otro camino, hemos llegado a una constatación análoga.

hombre» (7, 13 y s.), o según una mejor traducción, el «Hombre», que se encarna en Jesús, el Hombre Único; pero este ἄνθρωπος (*Rom* 5, 21 y s.) único está representado, después de su muerte, por el pueblo de los santos, la *Iglesia*, que es su cuerpo.

Así pues, en nuestra cronología, que toma como punto de partida el nacimiento de Jesús (año 1), y en la cual las fechas van primero, antes de Jesucristo, *decreciendo*, y después de él, *creciendo*, la línea de la salvación, dibujada en el Nuevo Testamento, halla una representación simbólica perfectamente adecuada, especialmente en lo que concierne a este doble movimiento. En realidad, no podríamos hallar un esquema mejor para ilustrar la concepción que tiene el cristianismo primitivo del tiempo y de la historia.

SEGUNDA PARTE

EL CARÁCTER TEMPORALMENTE ÚNICO DE LAS DISTINTAS ÉPOCAS DE LA SALVACIÓN

'ΕΦ'ΑΠΑΞ

Capítulo Primero

EL CARÁCTER TEMPORALMENTE ÚNICO DEL ACONTECIMIENTO CENTRAL, LA APARICIÓN DE CRISTO

Por esencia, cada uno de los *kairoi* que constituyen la línea de la salvación tiene un valor único; corresponde a un hecho que tuvo lugar una vez y que no se repetirá. *Una vez* quiere decir por tanto aquí: de una vez para siempre. En efecto, se trata de acontecimientos que, siendo únicos, son decisivos para siempre. La continuidad —antes expuesta— de la línea entera implica que este carácter está presente en todas las partes de la historia de la salvación, y mostraremos que cada momento, cada período, en cuanto que pertenece a esta línea, tiene su valor propio, decisivo, en esta historia. Por otra parte, hemos recalcado que el acontecimiento central reviste una importancia única en relación con las otras partes de la historia de la salvación, importancia que ningún *kairós* podría tener en la misma medida.

De este modo se plantea un problema que vamos a estudiar en esta segunda parte, precedida del subtítulo: ἐφάπαξ. *Por un lado este término se refiere a cada punto de la historia de la salvación; por otro lado caracteriza, de una manera muy particular, al acontecimiento central de esta historia.*

En la terminología del Nuevo Testamento, el término ἐφάπαξ se aplica, en primer lugar, al acto de salvación, histórico, llevado a cabo por Jesucristo: *Rom* 6, 10; *Heb* 7, 27; 9, 12 (se halla ἅπαξ con el mismo sentido, en *Heb* 9, 28; 1 *Pe* 3, 18). El texto *Heb* 10, 10: «*Nosotros* hemos sido santificados por el sacrificio que Jesús hizo ἐφάπαξ», se refiere al acto redentor de Jesucristo, llevado a cabo una sola vez en la historia. Pero si ponemos ἐφάπαξ en relación, no sólo con el sustantivo (sacrificio), sino también con el verbo (santificado), resulta que las *consecuencias* de este acto único son, también ellas, decisivas, de una vez para siempre. En el pasaje de *Heb* 10, 2 se trata

también de los que han sido purificados «una vez». Y cuando se dice (*Heb* 6, 4) que el don ligado al bautismo (ἅπαξ, φωτισθέντας) no se concede al creyente más que una sola vez, es decir, de una vez para siempre, vemos aparecer aquí esta curiosa amalgama: al acto único y decisivo de Cristo suceden aún otros actos únicos y decisivos, pero este carácter no les pertenece más que en la medida en que se fundan sobre el acto único de Cristo.

En definitiva, nos hallamos ya, en este punto, en presencia del problema que titularemos más tarde «Escritura y Tradición». No se podía plantear en estos términos en la época del cristianismo primitivo, puesto que no existía aún un Canon del Nuevo Testamento. Pero no es menos cierto tampoco que el tema de las discusiones entre católicos y protestantes está implícitamente contenido en estas dos proposiciones: 1.º El período actual, comprendido entre la resurrección de Cristo y la parusía, tiene un valor decisivo, de una vez para siempre, en relación con la historia de la salvación; 2.º el acontecimiento central, ya situado en el pasado, es decisivo, de una vez para siempre, para *todos los períodos*. Volveremos a hablar de ello a propósito del significado que la época actual reviste en la historia de la salvación (cap. IV).

* * *

Se trata, ante todo, de comprender en qué consiste, en el acontecimiento central —la aparición de Cristo—, este carácter temporalmente único, proclamado con fuerza por el cristianismo primitivo. El estudio de este carácter único nos lleva a plantear la cuestión de las relaciones de la historia y de la profecía, cuestión tratada ya en un capítulo anterior.[1] La historia y la profecía se penetran la una a la otra, tal como lo muestran los dos sentidos del término ἐφάπαξ: «una vez», que designa «el hecho *histórico* vulgar», y «de una vez para siempre», que se refiere al acontecimiento «decisivo para la salvación de todos los hombres y de todos los tiempos».

El escándalo que representaba la fe de los primeros cristianos no halla en ninguna parte una expresión más fuerte que en esta afirmación: los acontecimientos que sucedieron en el curso de los años 1 a 30 tuvieron lugar una vez en la historia; en relación con la salvación, tuvieron lugar «de una vez para siempre». El aspecto profético de la historia de la salvación, que, puesto en relación con

1. Véase más arriba, p. 89 y s.

toda la línea, es ya una «locura», alcanza en este punto central el colmo de la μωρία de que habla el apóstol Pablo. En efecto, los acontecimientos que constituyen este centro están comprendidos en el espacio de algunos años que representan para el cristianismo primitivo el pasado *más reciente*. La comunidad de los discípulos, que al principio del libro de los Hechos vemos reunidos en Jerusalén, no está separada más que por algunos días, algunas semanas, de estos acontecimientos, a los cuales se concede un alcance decisivo.

Más aún. El marco *geográfico* en el que vive esta primera comunidad es el mismo que aquel en que afirma que se ha decidido la salvación. Hoy este marco geográfico se ha convertido en la «Tierra Santa» y esta noción nos impide comprender todo el alcance del escándalo. El alejamiento en el tiempo y en el espacio, los dos mil años pasados y la distancia entre Oriente y Occidente, que nos separan de estos acontecimientos, atenúan lo que hay de escandaloso en la afirmación de que no sólo nuestra salvación personal, sino también la de todos los hombres, e incluso la de la creación entera, depende de estos hechos. Para comprender plenamente lo que había de extraordinario en esta afirmación, para comprender hasta qué punto les era difícil a los primeros cristianos *creer en la historia divina de la salvación*, pero también para comprender el carácter irresistible de la fuerza que les impulsaba a creer, anulemos con el pensamiento este sentimiento de alejamiento y las nociones de «Tierra Santa», etc... y coloquémonos en la situación en la cual se hallaban los primeros cristianos en relación con los acontecimientos relatados en los Evangelios. Imaginemos a este personaje Jesús que ha de ser la salvación del mundo, con unos vestidos modernos y vulgares como los nuestros, viviendo en el marco familiar de un país moderno, procedente de una familia cuyos miembros vemos entre nosotros, y supongamos que aparentemente todo se desarrolla tal como se desarrolla nuestra vida cotidiana. Comprenderemos entonces la pregunta de Natanael: «¿Puede salir algo bueno de Nazaret?» (*Jn* 1, 46). Basta sustituir el nombre de esta aldea por el de algún pueblo de nuestros alrededores, bien conocido, demasiado conocido por nosotros y sin tener nada especial, para comprender plenamente lo que se exigía a los judíos cuando se les invitaba a «creer» en aquel Cristo, del cual se sabía demasiado bien «de dónde era» (*Jn* 7, 27) y quiénes eran sus padres.

Era infinitamente más fácil creer en la historia de la salvación mientras su centro estaba situado —tal es el caso del judaísmo— en el *porvenir* escatológico, es decir, en un tiempo que sólo podía ser

objeto de profecía y que no se podía controlar históricamente. En este aspecto, trasladar el centro desde el porvenir hacia el pasado y hacia un pasado *muy próximo* implicaba, se entiende bien, numerosas consecuencias. Creer era mucho más difícil para los primeros cristianos de lo que había sido para los judíos; puesto que se decía del Mesías que esperaban: «Nadie sabrá de dónde es» (*Jn* 7, 27; *cf. Heb* 7, 3).

El hecho de que, en su predicación, los autores del Nuevo Testamento insistan en este escándalo, atestigua que comprendieron plenamente lo esencial de la revelación propiamente cristiana. Es lo que señala el autor de la epístola a los Hebreos al repetir el término ἐφάπαξ con una insistencia casi pedante. El apóstol hace lo mismo al definir *la* gran verdad de la revelación, en estos términos: «la locura» de la predicación de la cruz (1 *Cor* 1, 18), el «escándalo de la cruz» (*Gál* 5, 11). Deberíamos llamarle, hablando con propiedad, el escándalo de la potencia, puesto que, para nosotros, la cruz está rodeada de una aureola; en la Antigüedad, al contrario, designaba la muerte más infamatoria, como lo es hoy la horca. También para escandalizar a sus lectores, san Juan, en su Evangelio, recurre a expresiones tan groseramente materiales como le es posible, para mostrar que el *Logos* divino fue verdaderamente hecho carne. Es ya suficiente la declaración del prólogo: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο basta para demostrarlo cuando se piensa en lo que significaba el término σὰρξ para los primeros lectores cristianos.

* * *

Comprendemos a partir de esto que el *docetismo* fuera *la* gran herejía cristológica de la Antigüedad. A decir verdad, es tan antiguo como el mismo cristianismo y fue ya combatido en el Nuevo Testamento, no sólo en las epístolas de Juan, sino también en su Evangelio.[2] Se podría demostrar también que las teorías de los adversarios que el apóstol Pablo combate en sus epístolas presentan los rasgos característicos del docetismo. Su actitud judaica con respecto a la ley demuestra que la muerte expiatoria de Cristo no es para ellos el acontecimiento capital de la salvación. En efecto, el docetismo no apareció al principio fuera de Palestina, en el mundo del helenismo. La oposición marcada generalmente por los manuales entre

2. Sobre las relaciones entre el antidocetismo y la idea de sacramento, véase O. CULLMANN (*Urchristentum und Gottesdienst*, 1944).

la cristología judeo-cristiana y la cristología del gnosticismo (o del docetismo) se apoya sobre un grave equívoco. En efecto, el judeo-cristianismo, que conocemos a través de fuentes de principios del siglo II (los *kerygmata Petrou* pseudo-clementinos) y que fue manifiestamente marcado por el gnosticismo y el docetismo,[3] no difiere, en sus grandes trazos, de la herejía judeo-cristiana combatida por el apóstol Pablo. Recordemos, por otra parte, que los docetas combatidos por Ignacio de Antioquía son, también ellos, judeo-cristianos.

De una manera general, es erróneo creer que el docetismo haya sido un sistema herético, alrededor del cual ciertos cristianos se habrían agrupado en una época determinada. Se trata por el contrario de una cristología herética que hallamos en las más diversas herejías. Para caracterizarla, la etimología del término docetismo no podría ser suficiente. En efecto, el docetismo, en el sentido estricto, tal como es combatido en las epístolas de Ignacio, no es, hablando con propiedad, más que *una* de las formas particulares de una tendencia profunda, más general, que se opone a la concepción que tenían los primeros cristianos de Cristo. En este sentido estricto, el término docetismo, derivado del verbo δοκεῖν,[4] designa la teoría particular según la cual Cristo habría poseído sólo aparentemente un cuerpo humano. Esta explicación cristológica aparece inmediatamente como contraria a la Biblia, puesto que se refiere a la persona de Jesús, sin tener en cuenta su obra. Desde el punto de vista del Nuevo Testamento, es ya, por sí misma, herética; ya que, según estos escritos, no existe más que una sola cristología, la cual une la obra y la persona de Cristo e ignora todo lo referente a una especulación abstracta sobre su naturaleza.

El docetismo ha tomado, además, un aspecto muy distinto: no considera sólo a la persona de Cristo, sino también su obra. El punto de partida no es ya la teoría del cuerpo aparente; reconoce la encarnación de Cristo, pero hace una elección entre los acontecimientos relatados en los Evangelios; reconoce solamente a un pequeño número de ellos una importancia determinante con respecto a la salvación, mientras que otros son expresamente desechados. Entre estos últimos, hallamos principalmente la muerte de Cristo, apartada de su sentido y separada con la ayuda de las teorías más fantasiosas. De este modo, según el testimonio de Ireneo, Basílides ense-

3. La muerte de Cristo no juega aquí ningún papel. Cristo es Redentor porque trae una *doctrina*. Es el verdadero Profeta. *Cf.* O. CULLMANN (*Le problème littéraire et historique du roman pseudo-clémentin*, 1930, p. 201 y s.).

4. *Cf.* IGNACIO, *Ad Trall.* X.

ñaba que, poco tiempo antes de la crucifixión, habría tenido lugar una sustitución; Jesús habría podido escapar así a la muerte en la cruz, y Simón de Cirene habría sido crucificado en su lugar. Jesús habría asistido a la escena y se habría burlado de los judíos engañados.[5] Explica también que, según Cerintio, Cristo no habría entrado en Jesús hasta el bautismo y le habría dejado antes de la crucifixión, para volar hacia el cielo.[6]

Semejante elección se basa en una *representación ideal* y *a priori* del Salvador. Algunas particularidades históricas, referidas a propósito de Jesús, no están de acuerdo con esta representación ideal y especialmente su muerte, el gran «escándalo» que, para el cristianismo primitivo, constituye precisamente el hecho central de la revelación. *Los dos aspectos* del docetismo tienen, por consiguiente, un origen común: no se preserva al acto salvífico de Cristo su carácter único en la historia. La teoría del cuerpo aparente y el desecho arbitrario de hechos históricos son dos medios distintos de llegar al mismo fin: apartar del centro de la historia de la salvación el acontecimiento escandaloso de la muerte de Jesús, acontecimiento trivial y único en la historia. Vemos aquí, en germen, un punto de vista que excluye toda concepción propiamente histórica de la salvación.[7] El elemento decisivo para la salvación del hombre es conocido *a priori*, fuera de toda historia. La redención ya no es un acontecimiento temporal, sino una teoría abstracta. La historia de la salvación ya no es la revelación central y nueva. Los docetistas de una y otra observancia lo saben ya todo por adelantado, y, armados con esta ciencia, abordan la historia de la salvación que les es transmitida y la someten al esquema abstracto que poseen *a priori*. Negando que un hecho vulgar, históricamente controlable, sea el centro de toda la historia, apartan absolutamente el escándalo del ἐφάπαξ, y con ello, lo que constituye precisamente la *esencia* de la predicación cristiana primitiva.

He aquí porqué la lucha llevada a cabo contra el docetismo fue para los cristianos de la Iglesia primitiva una cuestión de vida o muerte. Ya que esta herejía atacaba el fundamento mismo de toda la revelación cristiana.

5. *Cf.* IRENEO, *Adversus haereses*, I, 24, 4. Se encuentra, por lo demás, en el Corán una concepción docetista idéntica de la muerte de Jesús. De otra manera, Rudolf STEINER distingue dos seres en Cristo.

6. IRENEO, *Adversus haereses*, I, 26, 1.

7. Véase más arriba, p. 55) cómo el docetismo va unido a la desaprobación del Antiguo Testamento y de la escatología.

En un sentido amplio, el docetismo no ha existido solamente en el cristianismo primitivo. Ha seguido siendo, hasta nuestros días, la gran herejía cristológica. Se podría demostrar que, en las querellas cristológicas, no reaparece sólo en las doctrinas monofisitas, sino que, de una manera general, estas querellas constituyen, por sí mismas, un deslizamiento hacia el docetismo, desde el instante en que, en abstracto, se plantea el problema de las *naturalezas* de Cristo, sin tener en cuenta su obra. Hay que aprobar aquí la definición de Melanchthon: no hay más conocimiento de Cristo que el de su obra salvífica.[8] Cuando san Juan menciona, en su prólogo, la existencia del *Logos* al lado de Dios, no lo hace tampoco, más que pensando en su papel de mediador en el seno de la creación: πάντα δ' αὐτοῦ ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν (*Jn* 1, 3). En cuanto al final, no se hablará más de Cristo a partir del término de su obra redentora, cuando lo habrá sometido todo al Padre y se habrá sometido él mismo a él (1 *Cor* 15, 28). Si no se efectúa a la luz de los grandes hechos históricos y salvíficos de Jesucristo, toda especulación sobre sus dos naturalezas es antibíblica.

Se podría demostrar que el docetismo existe también en el francés P. L. COUCHOUD, negador moderno de la historicidad de Jesús, quien, con ingenuidad, creía seriamente hacer un favor al cristianismo intentando librarlo del materialismo que implica una redención histórica llevada a cabo por un hombre.[9]

Pero es más interesante constatar la pervivencia del docetismo en todas las explicaciones cristológicas de los teólogos modernos, que, en lugar de sacar partido de todos los hechos relatados en los Evangelios a propósito de Jesús, efectúan una elección entre ellos y reconocen a unos un *valor teológico* decisivo que niegan a los demás. Cuando el criterio de esta elección no está tomado de los Evangelios, sino de una representación ideal *a priori*, nos hallamos en presencia, *mutatis mutandis*, de un docetismo análogo al que hemos caracterizado más arriba como el segundo aspecto de esta herejía del cristianismo antiguo. Y de Jesucristo, tal como apareció en la historia, no hay, a decir verdad, ninguna otra cosa nueva para aprender. Más aún, estos teólogos someten el testimonio bíblico de la aparición de Cristo a una representación ideal, tomada de otra parte. En este punto también apartan, como los docetistas, el ἐφάπαξ que es precisamente la quintaesencia de la predicación de los primeros cristia-

8. *Hoc est Christum cognoscere, beneficia ejus cognoscere, non quod isti docent ejus naturas, modos incarnationis contueri.*
9. P.-L. COUCHOUD (*Le mystère de Jésus*, 1924).

nos. Es instructivo examinar desde este punto de vista los estudios recientes referentes a la vida de Jesús. La elección llevada a cabo se funda demasiado a menudo sobre una concepción filosófica e idealista de la salvación, la cual no sabe qué hacer con el acontecimiento que, para el mismo Nuevo Testamento, es el hecho central: la muerte de Cristo.

* * *

Repitámoslo aquí: al negarnos a admitir este docetismo moderno, no excluimos toda discriminación entre los hechos relatados en los Evangelios, dejando creer que en la tradición evangélica no hay ni centro, ni periferia. Por el contrario, la cuestión de lo que constituye el elemento central se plantea agudamente. Mas no hay sino *una sola* manera de resolverla: es necesario *tomar* el criterio de la discriminación del *Nuevo Testamento mismo.* En nuestro estudio sobre las *primeras confesiones de fe cristianas.*[10] hemos demostrado que esto es posible; por esta razón la búsqueda de las más antiguas confesiones de fe nos parece de una importancia capital para toda la teología del Nuevo Testamento. En efecto, en estas cortas fórmulas, en las cuales la comunidad primitiva se esforzaba por expresar brevemente el hecho central, poseemos el *único criterio objetivo* que nos permite hacer esta discriminación; es el que establecieron los mismos primeros cristianos. Todo otro criterio denota un docetismo más o menos encubierto.

10. *Les premières confessions de foi chrétiennes* (1943).

Capítulo II

EL PERÍODO PASADO DE LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN Y SU RELACIÓN CON EL ACONTECIMIENTO CENTRAL, LA APARICIÓN DE CRISTO

En los capítulos siguientes demostraremos sucesivamente que los períodos pasado, futuro y presente de la historia de la salvación constituyen, por una parte, un acontecimiento único, y, por otra parte, que no lo constituyen más que en relación con el acontecimiento central.

Desde la creación hasta Cristo, la historia entera del pasado, tal como es relatada en el Antiguo Testamento, forma ya parte de la historia de la salvación. Pero, antes de la aparición de Cristo, su orientación rectilínea tendiendo hacia un acontecimiento histórico no es aparente. Para los primeros cristianos, el relato de la creación, narrado en el Génesis, conserva su valor de revelación de Dios. No se añade ni se quita nada a los hechos relatados. En este aspecto, Cristo no trajo una revelación nueva. La única novedad es que en Él se nos dice que se debe *interpretar* toda la historia de la creación partiendo de este centro. Como escribe el apóstol Pablo (2 *Cor* 3, 14): un velo permanecía sobre los libros mosaicos en tanto que esta comprensión no había sido revelada; en Cristo, este velo es quitado, puesto que desde entonces es posible, partiendo de aquí, leer y comprender a Moisés. De este modo los autores del Nuevo Tstamento no compusieron un nuevo relato de la creación; no hicieron más que indicar su relación con el acontecimiento central (especialmente *Jn* 1, 1 y s.; *Col* 1, 16; *Heb* 1, 2 y 10). Hemos rozado ya este problema desde el ángulo de las relaciones entre la historia y la profecía.

Ciertamente, el Evangelio de Juan empieza, exactamente como el relato del Génesis, con los términos ἐν ἀρχῇ; pero no trae un nuevo relato de la creación; no ofrece más que una interpretación de la misma. Del mismo modo la Iglesia primitiva no suprimió el Antiguo

Testamento, como decía Marción, y ello explica que, desde la mitad del siglo segundo, exista en la Iglesia cristiana un Antiguo y un Nuevo Testamentos, que son considerados ambos como norma, como Escritura santa.

La cuestión planteada recientemente por el «*Christuszeugnis*» (el testimonio dado a Cristo por el Antiguo Testamento) de WILHELM VISCHER es, en realidad, un problema del cristianismo primitivo. Los primeros autores cristianos la conocieron, en suma, todos. El autor de la *epístola de Barnabás* la planteó y la trató con gran claridad en los capítulos 1 a 17. Vio muy exactamente lo que constituye el problema: en el culto, los primeros cristianos leen el Antiguo Testamento y lo consideran como un Canon válido para la comunidad cristiana; lo tratan pues, de hecho, como un libro *cristiano*. Barnabás intenta justificar, desde el punto de vista teológico, la conservación de este Libro como norma cristiana *después* de la venida de Cristo. La manera con que responde a la cuestión es, a decir verdad, muy arbitraria. Sin intentar penetrar el sentido teológico profundo de un pasaje del Antiguo Testamento, aplica sin restricción el método alegórico, tomando al vuelo tal término o tal imagen del Antiguo Testamento, idéntico a un término o a una imagen del Nuevo Testamento.

> Cada vez que, en el Antiguo Testamento, se trata de bosques o de árboles, ve inmediatamente una alusión a la cruz de Cristo. No se preocupa en absoluto del contexto. Si se trata del agua, en sentido propio o figurado, se refiere según el autor de la epístola de Barnabás al bautismo cristiano. Los capítulos 11 y 12 sobre todo están hechos para apartarnos de este método.

El autor de la epístola de Barnabás halla, en efecto, en el Antiguo Testamento la vida de Jesús esbozada hasta en sus mínimos detalles: los ladrones crucificados con Jesús, el vinagre dado para apagar su sed, las burlas, la misma escena de la crucifixión. Querer descubrir de este modo, a toda costa, en este Libro, el marco histórico único de la historia entera de Cristo encarnado, es comprender mal el testimonio dado a Cristo por el Antiguo Testamento. Éste se convierte entonces en un libro de enigmas, y su contenido en tanto que revelación de la historia de la salvación orientada hacia Cristo pierde todo valor. Según la concepción del autor de la epístola de Barnabás, este libro, referente a la época *anterior* a Cristo, nos revela

que preparó su venida; es simplemente *una explicación, en lenguaje secreto, de los acontecimientos mismos de la vida de Jesús.*

Por ello, deja de verse el papel que juega el Antiguo Testamento en la historia de la salvación. En efecto, el Nuevo Testamento se convierte, hablando con propiedad, en algo superfluo. La presuposición implícita de toda explicación puramente alegórica es que, en los libros que hay que interpretar, la línea del desarrollo temporal no tiene importancia; estos libros contienen, al contrario, verdades escondidas e *intemporales.* Y, en el caso presente, con tal que se sepa aplicar bien el método alegórico, todo lo que narran los Evangelios debe hallarse íntegramente en el Antiguo Testamento. Esto equivale a decir que este método hace superfluos los escritos del Nuevo Testamento con antelación. El Antiguo Testamento contiene ya «la vida de Jesús». De este modo no solamente la historia de la salvación contenida en el Antiguo Testamento es abolida en su calidad de hecho histórico, sino también la encarnación única de Jesucristo y el anuncio único que los apóstoles hacen, pierden su valor de acontecimientos históricos. En último término, la epístola de Barnabás está impregnada de docetismo.[1] Ya no hay lugar para un contenido «nuevo» traído por el Nuevo Testamento, puesto que todo se halla ya en los enigmas del Antiguo.

> Constatación divertida: uno de los adversarios modernos de la historicidad de Jesús, el francés PROSPER ALFARIC, ha intentado encontrar el contenido del Evangelio de Marcos, hasta en sus detalles, en el Antiguo Testamento: este Evangelio entero resultaría de las declaraciones del Antiguo Testamento, puestas, más tarde, en «pasado narrativo». Su fundamento no sería un hecho histórico.[2] Hallamos aquí simplemente la consecuencia extrema de una actitud que se encuentra, *mutatis mutandis,* en la epístola de Barnabás.

Nos hemos detenido bastante en esta epístola, porque nos muestra cómo *no hay* que comprender el período pasado de la historia de la salvación y su relación con el acontecimiento central, la aparición de Cristo, si se quieren integrar en su sitio en la perspectiva

1. Karl THIEME (*Kirche und Synagoge,* 1945) ha llamado la atención recientemente, y con razón, sobre este muy antiguo texto cristiano, pero está equivocado cuando aprueba sin reservas la empresa que en él se intenta.
2. P. ALFARIC (*L'Evangile selon Marc,* 1929), (*Pour comprendre la vie de Jésus,* 1929).

de conjunto de la historia de la salvación, tal como nos la ofrece el Nuevo Testamento. El desecho de los puntos de vista propios de la epístola de Barnabás debe permitirnos definir positivamente la relación que existe entre el período pasado y la mitad de la línea de la salvación. Esta epístola no tiene en cuenta la noción de *cumplimiento* que se halla en el cristianismo primitivo. *A partir de entonces, el Antiguo y el Nuevo Testamentos pueden ser invertidos.*

Cuando el apóstol Pablo afirma que lo que nos es relatado en el Antiguo Testamento ha sido «escrito para nosotros» (*Rom* 4, 24; 15, 4; 1 *Cor* 9, 10; 10, 11), expresa, especialmente en el pasaje de 1 *Cor* 9, 10, una idea que podría tender hacia el mismo sentido que la epístola de Barnabás. Pero la intención primera del apóstol no es la de abolir la distinción temporal que existe entre la antigua y la nueva Alianza, sino la de mostrar que los acontecimientos relatados en el Antiguo Testamento, tienen su valor propio en la historia de la salvación, son, por esto mismo, la *preparación de la venida de Cristo,* del acontecimiento central que da su sentido a la historia entera de la salvación.

La conservación del Antiguo Testamento se justifica porque es considerado como la *preparación temporal* de este acontecimiento, y no como una representación paralela, bajo otra forma.

En los primeros tiempos de la Iglesia cristiana, no existía un Canon del Nuevo Testamento; es sin duda esto lo que dio lugar a la idea errónea de que el Antiguo Testamento contiene ya todo lo que se puede decir sobre Jesús de Nazaret. Siendo el Antiguo Testamento el único Canon de que se disponía, se han querido ver contenidos en él los hechos actuales de la historia de la salvación. En realidad, esta manera de comprender la historia de la salvación en el Antiguo Testamento no corresponde a la de los primeros cristianos. Éstos consideran, por el contrario, el hecho esencial de que en el Antiguo Testamento no se trata de Jesús encarnado, sino de Jesús *preexistiendo* y de la *preparación* de su encarnación, preparación que se sitúa en la parte precristiana de la historia de la salvación.

En el Antiguo Testamento, la historia entera de la salvación *tiende* hacia la encarnación; cosa que, ahora, en Cristo, podemos comprender Es éste, rectamente comprendido, el testimonio dado a Cristo por el Antiguo Testamento, y no la concepción de una «contemporaneidad» del Antiguo y del Nuevo Testamentos. El Antiguo Testamento presenta una parte de la historia de la salvación, diferente de la que ofrece el Nuevo. También él es ante todo ἐφάπαξ. Pero su sentido en relación con la historia de la salvación no es bien comprendida más que si este período entero se relaciona con el ἐφάπαξ del acontecimien-

to central, y esta relación no puede ser concebida más que como una conexión estrictamente temporal entre *la preparaciónó y el cumplimiento.*

Hallar en el Antiguo Testamento el testimonio dado a Cristo, no es hallar la encarnación de Jesús; es, iluminados por nuestro conocimiento del Cristo encarnado y crucificado, aprender a ver en los acontecimientos pasados de la historia de la salvación, la *preparación* de la encarnación y de la cruz.

Esto es válido tanto para la historia de la creación como para la del pueblo de Israel. Hemos visto que, por la orientación de la historia hacia el hecho que se sitúa en la mitad del tiempo, se dibuja una línea de Cristo, sin que el Antiguo Testamento sea interpretado alegóricamente. La creación sigue siendo un acontecimiento, la historia de Israel sigue siendo historia, pero el todo es interpretado proféticamente, anunciando a Cristo. Esta interpretación que abarca a la creación, a las leyendas primitivas, a los relatos históricos, sólo es posible ahora. Porque sólo ahora poseemos el criterio concreto de la interpretación y de la orientación de la historia entera.

Sin duda, desde antes de Jesús, ha existido una interpretación profética de todos los acontecimientos del Antiguo Testamento. Porque la elección del pueblo de Israel estaba ya revelada. Pero el cumplimiento de esta elección no tuvo lugar hasta el acontecimiento histórico de la muerte en cruz, por lo tanto, en la revelación de la nueva Alianza. Por consiguiente, solamente partiendo de Jesús de Nazaret, crucificado bajo Poncio Pilato, el conjunto del Antiguo Testamento puede ser relacionado con Jesucristo. Solamente entonces se puede demostrar que el pecado y la redención, que constituyeron el tema de toda la historia, hacen necesaria de entrada esta serie de acontecimientos particulares que *tienden hacia* Cristo encarnado y crucificado, y que *pasan por las etapas temporales* de la encarnación y de la crucifixión.

Las expresiones tales como: «indicar», «mostrar», de la misma manera que el dedo de Juan el Bautista en el célebre retablo de Grünewald (tan acertadamente reproducido por WILHELM VISCHER en el encabezamiento del tomo I de su «*Christuszeugnis*»), son mal entendidos si se descuida este elemento del desarrollo temporal. No habría que interpretarlos diciendo que el acontecimiento entero de la cruz estaba ya presente —pero escondido— en la Antigua Alianza. Lo que, en el Antiguo Testamento, permanece cubierto por un velo que no es quitado hasta la aparición de Cristo (2 *Cor* 3, 14), no es la cruz misma, sino su *preparación temporal.*

Una objeción se impone aquí: ¿de qué modo semejante desarrollo temporal, que es sólo una preparación, puede tener aún un sentido para la *salvación actual* del cristiano, cuando entre tanto lo que estaba preparado se ha realizado? La observación que hemos hecho al principio de este capítulo da la respuesta. Estos dos hechos —la significación propia que reviste este pasado único en relación con la historia de la salvación (preparación) y su relación con el acontecimiento central único (cumplimiento)— hacen que, en el Nuevo Testamento, este pasado, considerado como un «*antiguo*» testamento, conserve su valor *actual* para la salvación.

El acontecimiento central, la aparición de Cristo, es en efecto aclarado por su preparación en el Antiguo Testamento, después de haber recibido ésta su luz de este mismo hogar. Se trata aquí de un círculo. La muerte y la resurrección de Cristo permiten al cristiano ver en la historia de Adán y en la historia de Israel la preparación de la crucifixión y de la resurrección de Jesús. Inversamente, la historia de Adán y la historia de Israel, comprendidas así, le permiten entender ahora la obra de Jesucristo, crucificado y resucitado, en su relación con el plan divino de la salvación. Por ello, la comunidad cristiana que ha recibido, ella misma, la revelación de Jesucristo, conserva sin embargo el Antiguo Testamento como una revelación actual. Éste es, en relación con la historia de la salvación, el uso que el cristianismo primitivo hace del Antiguo Testamento.

Sería de la incumbencia de una teología del Nuevo Testamento mostrar con detalle y en una perspectiva cristiana cómo, partiendo de Adán, se puede explicar lo que significa el calificativo de «Hijo del hombre», que Jesús recibe y se da él mismo, con preferencia a muchos otros, en los momentos decisivos. Habría que mostrar además cómo, partiendo de Abraham, es decir, de la elección del pueblo de Israel y de la designación subsiguiente y profética de un «resto» y de un servidor del Eterno, se puede comprender lo que, en la muerte expiatoria de Cristo en la cruz, representa la substitución en relación con el plan divino de la salvación. Estas dos líneas, la que va de Adán a Cristo, y la que va de Abraham a Cristo,[3] muestran de qué manera el Antiguo Testamento forma parte de la revelación cristiana. En calidad de Hijo del hombre y segundo Adán, Jesús cumple el destino

3. Gottlob SCHRENK («Die Geschichtsanschauung des Paulus», *Jahrbuch der theologischen Schule Bethel*, 1932, p. 59 y s.) añade para Pablo una tercera aún, la línea de la Ley. Pero ésta puede ser fácilmente situada entre las otras dos. (La Ley «intervino», *Rom* 5, 20).

del hombre creado por Dios; en calidad de *Ebed Jahveh*[4] cumple la historia de su pueblo. Estas dos líneas muestran que la obra salvífica de Cristo está enteramente ligada *al pecado del hombre.*

La actualidad del pasado precristiano no se funda, por consiguiente, en la contemporaneidad del Antiguo y del Nuevo Testamento —sería suprimir la línea del tiempo—; se funda, por el contrario, en el vínculo de sucesión temporal que existe entre el pasado y el acontecimiento central.

Finalmente, la prolongación de la línea del tiempo, más allá del centro hasta el porvenir escatológico, nos confirma que el cristianismo primitivo ha conservado todo su valor al carácter temporal de los acontecimientos del Antiguo Testamento. Cuando los primeros cristianos hablan de este porvenir, no olvidan jamás que se sitúa sobre la misma línea de la creación y de la elección del pueblo de Israel. Por ello el apóstol Pablo está lleno de admiración y de asombro (*Rom* 11, 33) cuando ha reconocido el misterio del plan de Dios, según el cual la historia de la elección del pueblo de Israel, del Israel κατὰ σάρκα, a pesar de su endurecimiento, se continúa a través de los tiempos, y halla su coronamiento en la conversión final de este pueblo.[5]

4. Tenemos la intención de mostrar en otra publicación la importancia fundamental que los primeros cristianos conceden a la profecía del *Ebed-Jahveh,* aplicada a Jesucristo.

5. Véase a propósito de esto: Karl-Ludwig SCHMIDT («Die Judenfrage im Licht der Kapitel 9-11 des Römerbriefs», *Theologische Studien,* 13, 1943) y Gottlob SCHRENK (*Der göttliche Sinn in Israels Geschick, eine Erläuterung zu Röm.* 9-11, 1943).

CAPÍTULO III

EL PERÍODO FUTURO DE LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN Y SU RELACIÓN CON EL ACONTECIMIENTO CENTRAL, LA APARICIÓN DE CRISTO

Debemos recordar, ante todo, las constataciones hechas en el capítulo consagrado a la división nueva del tiempo, y sobre todo el hecho de que lo porvenir tiene en el cristianismo primitivo un papel muy diferente del que desempeña en el judaísmo. Es falso afirmar sin reservas que el cristianismo primitivo se sitúa en un punto de vista escatológico. Esto sólo es cierto para el judaísmo; por el contrario, esto ya no vale en la misma medida para Jesús durante su vida terrena.[1] La norma ya no es lo que vendrá, sino Aquel que ya ha venido. La escatología no es suprimida, sino destronada, y esto tanto si se considera la cronología como el contenido. La abolición de la escatología, aunque ligada a una espera aún más ardiente de lo porvenir,[2] coincide con la aparición de Cristo, y está determinada por este hecho positivo y no por el retraso de la parusía. Ciertamente, el problema de la fecha sigue planteado (*Act* 1, 6), pero ya no puede tener el mismo acento teológico que en el judaísmo, puesto que se reconoce que otra fecha es decisiva. De hecho, el Resucitado *niega como tal la pregunta* planteada por los discípulos, remitiéndoles al don del Espíritu Santo, que tendrá lugar en razón del acontecimiento ya acaecido.

La cuestión de lo porvenir no se plantea, pues, ya de esta forma: ¿De qué manera depende nuestra salvación de lo que todavía ha de ocurrir? Tal como la hemos formulado en el título de este capítulo, se plantea así: ¿Qué relación existe entre lo porvenir y los hechos ya cumplidos para nuestra salvación? ¿En qué medida lo porvenir trae consigo el *cumplimiento* de lo que está ya decidido?

Si se atiende al contenido, lo porvenir ya no es, como en el ju-

1. Véase antes, pp. 67 y 78.
2. Véase antes, p. 81.

daísmo, el *telos* que da su sentido a toda la historia. C. A. AUBERLEN, quien, por otra parte, ha concedido a los problemas de la historia de la salvación un lugar central en la teología cristiana,[3] piensa sin embargo equivocadamente que es la profecía del final la que determina el sentido de esta historia. En realidad, el τέλος que da su sentido a la historia de la salvación, es Jesucristo ya venido. Se puede aplicar la afirmación del apóstol Pablo en *Rom* 10, 4: «Cristo es el τέλος de la Ley», a todos los elementos de la historia de la salvación: su *telos* es Cristo, muerto en la cruz y resucitado.[4] Anteriormente, el *telos* era solamente una espera; ahora, se reconoce en él un cumplimiento.

Sin embargo, aunque destronada, la escatología, así como las otras partes de la línea de la salvación, conserva su valor propio en relación con la historia de la salvación. En efecto, ningún elemento puede ser desligado de esta línea. El pensamiento del cristianismo primitivo es también escatológico; pero ya no lo es de una manera «*consecuente*», es decir, exclusivamente escatológica, si damos a este término, como debemos hacer necesariamente, su sentido de futuro; en efecto, emplar este término de otra manera es desviarlo de su verdadero significado.

¿Cuál es ahora el *valor* propio del porvenir escatológico en relación con la *historia de la salvación*? ¿En qué se distingue el cumplimiento por venir de la decisión ya intervenida? ¿En qué consiste el ἐφάπαξ de este período? ¿Se puede, también aquí, afirmar su carácter único? Se podría caer en la tentación de quitar al porvenir escatológico todo valor con relación a la historia de la salvación, considerando que la decisión intervino ya. Se podría negar toda importancia a lo que vendrá todavía. Pero sería, de nuevo, abolir la historia de la salvación.

En relación con la batalla decisiva, ya librada en un momento cualquiera de la guerra, el «Victory Day» trae consigo todavía un *elemento nuevo*; ocurre lo mismo con el fin, todavía por venir. Sin duda, este elemento nuevo que trae el «Victory Day» tiene como fundamento esencial la batalla decisiva y, sin ella, no podría existir. Haremos por tanto, respecto del futuro, la misma constatación que respecto

3. C. A. AUBERLEN (*Der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannis*, 1854).
4. Según Joh. Chr. K. von HOFMANN (*Weissagung und Erfüllung*, 1841 y 1844) toda historia es profecía. Toda profecía se convierte en historia. Véase más abajo, p. 171. El autor da una interpretación exacta de la encarnación de Cristo: la considera, en efecto, como el sentido de la historia entera, cuando ve en ella la última de las profecías, la de la parusía. Así, pues, no es la escatología, sino el Cristo encarnado, quien da su sentido a la historia.

del pasado: es ἐφάπαξ; tiene en sí su sentido propio en relación con la historia de la salvación; pero está fundado en el ἐφάπαξ del acontecimiento central único.

Lo que el «Victory Day» añade de nuevo a la decisión ya sobrevenida es esto: el Espíritu Santo, el πνεῦμα, toma el mundo entero de la σὰρξ, de la *materia.* Según la fe de los primeros cristianos, *únicamente el propio cuerpo* de Cristo resucitó, se convirtió en un σῶμα πνευματικόν. No existen aún otros cuerpos espirituales. Al final, sin embargo, el Espíritu que ya habita en nosotros «tomará también nuestros cuerpos mortales» (*Rom* 8, 11). Por ello el cristianismo primitivo permanece de acuerdo con el judaísmo en que la escatología no es atribuida únicamente al más allá. Debemos decir incluso que, *precisamente* para el cristianismo primitivo, los acontecimientos escatológicos deben desarrollarse en un marco que incluye la *tierra;* puesto que el elemento nuevo añadido por el cumplimiento final a la decisión ya intervenida es que el πνεῦμα que, en el bautismo, no ha tomado provisionalmente más que al hombre interior, recrea toda la materia librada a la σὰρξ.

Antes del cumplimiento final, el Espíritu Santo no hace más que irrupciones *temporales* en el mundo de la carne. No rechaza más que momentáneamente el poder de la enfermedad y de la muerte. Ninguna de las resurrecciones relatadas en el Nuevo Testamento es definitiva. El joven de Naín, Lázaro, Tabitha, no resucita con un σῶμα πνευματικόν; tendrán que morir de nuevo como todos los hombres. El sentido de los acontecimientos últimos es que, sólo en este momento, los muertos resucitarán realmente con un σῶμα πνευματικόν y que solamente entonces nacerá una creación en la cual ya no habrá ni marchitez ni corrupción. De la misma manera que en Jesucristo la decisión ha intervenido ya en la tierra, asimismo sobre la tierra tendrá lugar el cumplimiento necesariamente. Los textos de *Mc* 13, 31; *Ap* 21, 1 y s. y 2 *Pe* 3, 13 insisten en el hecho de que este cumplimiento atañerá al cielo *y a la tierra.* El Hijo del hombre apareciendo en Su gloria, «descenderá» sobre la tierra.

No es recaer en la apocalíptica judía el describir con complacencia el lado material del fin del mundo, tal como hace Papías, cuando pinta con los más vivos colores la «nueva creación».[5] Se cae en ella únicamente cuando se insiste exclusivamente en la cuestión de la fecha. En el cristianismo primitivo, esta cuestión, en efecto, ya no está justificada. ¿El «Victory Day» llegará mañana o más tarde? Cuando

5. IRENEO, *Adv. haer.*, V, 33, 3 y s.

se tiene la certeza de que la batalla decisiva ha sido librada victoriosamente, la cuestión ya no tiene importancia, a no ser en el plano de la curiosidad humana, legítima. Desde el punto de vista teológico, es decir, en lo que concierne a la salvación, ha perdido toda significación.

Esta espera del acontecimiento por venir, es decir, de la toma de posesión del cuerpo por el πνεῦμα, tiene por fundamento el hecho, ya acaecido, de que *en razón de la resurrección de Cristo, el* πνεῦμα «*habita ya en nosotros*». El apóstol Pablo insiste expresamente en esta garantía de la esperanza en la resurrección (*Rom* 8, 11; 2 *Cor* 5, 1 y siguientes).[6] En las declaraciones tan importantes que hace (1 *Cor* 15) a propósito de la resurrección, desarrolla precisamente este tema capital: toda esperanza en la resurrección futura de los cuerpos está fundada exclusivamente en la fe en la resurrección de Jesucristo, ya ocurrida. De este modo, también en este punto, se confirma que cada parte de la línea de la salvación posee su significación propia y única, pero esto solamente porque es determinada por el acontecimiento central.

6. Sobre la resurrección individual del cuerpo, y su relación con la posesión actual del Espíritu Santo, véase p. 218 y s.

CAPÍTULO IV

EL PERÍODO PRESENTE DE LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN Y SU RELACIÓN CON EL ACONTECIMIENTO CENTRAL, LA APARICIÓN DE CRISTO

La significación propia del período presente y la relación que le une al acontecimiento central plantean un problema mucho más complejo de lo que eran los de los períodos pasado y futuro. Por otra parte, una justa apreciación de la época presente que empieza en Pascua es, por así decirlo, la piedra de toque de una comprensión exacta de la concepción que se tenía del tiempo y de la historia en el cristianismo primitivo. Constatamos también que para la comunidad primitiva, la historia de la salvación no es una simple teoría, sino que los primeros cristianos tienen conciencia de ser realmente los instrumentos de una historia divina particular. Este sentimiento no se explica más que por su fe en la historia de la salvación en el seno de la cual el tiempo presente, en el que vive la *Iglesia de Cristo,* reviste una importancia preeminente. No en vano la confesión de fe más antigua «κύριος χριστός», «Cristo reina», se refiere al tiempo presente, a la vida actual de la Iglesia.

Si, posteriormete, ésta se ha vuelto mucho menos viva, si las intervenciones del Espíritu se han vuelto infinitamente raras, comparadas con las que se habían producido en la comunidad primitiva, la razón es que la conciencia que tenía la Iglesia de ser parte integrante del plan de la salvación, de hallarse en el camino que va de la resurrección a la parusía, ha desaparecido, o en todo caso, se ha atenuado fuertemente. A partir del momento en que no se respeta absolutamente el carácter estrictamente temporal de la línea, el presente pierde necesariamente en importancia. Todas las especulaciones relativas a la eternidad (cualquiera que sea la insistencia con que se afirme que «penetra en el tiempo») quitan al presente la importancia tan considerable que se le concedía, desde el punto de vista de la his-

toria de la salvación, en la fe de los primeros cristianos. En efecto, estas especulaciones acaban por reducir todas las épocas a un mismo plano y la importancia del ἐφάπαξ, válido también para el presente, es minimizada.

La complejidad y la importancia del problema nos obligan a detenernos más extensamente en el período presente que en los períodos pasado y futuro de la historia de la salvación.

Esta complejidad proviene ante todo de la oposición que existe entre «este *aiôn*» y «el *aiôn que viene*».[1] La existencia de esta oposición va ligada al hecho de que el centro del tiempo no se sitúa ya al final del período que se extiende desde la creación a la parusía, sino en la mitad misma de este período. Así la era presente de la Iglesia se halla ya en el nuevo *aiôn;* pero es aún anterior a la parusía, es decir, anterior a lo que constituye, hablando con propiedad, la era final.[2]

Por el hecho de esta oposición, el tiempo presente que empieza después de Pascua se halla en una relación particular no sólo con este *centro,* sino también con el *porvenir.* Tiene con el final una relación muy distinta que las épocas anteriores, desde la creación del mundo; es la *última hora antes del final* (1 *Jn* 2, 18), puesto que el centro ya ha pasado, cualquiera que sea por otra parte su duración, duración que no se puede calcular (*Act* 1, 7).

Es ya el último tiempo, pero todavía no es el final. Esta tensión está marcada en toda la teología del cristianismo primitivo. La era presente de la Iglesia es el tiempo que separa la batalla que ya ha sido decisiva para el resultado de la guerra y el «Victory Day». Para el que no se da claramente cuenta de esta tensión, el Nuevo Testamento entero es un libro sellado con siete sellos, porque es la condición implícita de todas sus afirmaciones. Ésta es la única dialéctica y el único dualismo que hay en el Nuevo Testamento. No es una dialéctica entre aquí abajo y más allá, ni entre el tiempo y la eternidad, sino entre el *presente y el porvenir.*

Si el tiempo presente que empieza después de Pascua está determinado así, por una parte, por el acontecimiento central, situado ya en el pasado, y, por otra parte, por un porvenir no realizado todavía, ¿este presente puede tener aún una significación propia en la historia de la salvación? En la perspectiva que traza de esta historia IRENEO, según hemos visto,[3] tiene tendencia a cruzar de un salto

1. Véase el capítulo dedicado a la división del tiempo.
2. Véase la representación gráfica de la página 78.
3. Véase antes, página 54, nota 10.

el presente. Según él, a partir del acontecimiento central, todas las cosas se apresuran hacia el final.

KIERKEGAARD, con el concepto de «contemporaneidad»,[4] no aprecia, o lo hace de una forma distinta, la significación que el período presente reviste en la historia de la salvación. Según él, la fe nos coloca en el tiempo de la encarnación, nos hace contemporáneos de los apóstoles. Es exacto que la fe nos permite tener efectivamente una visión de conjunto de la línea entera de la salvación y tener parte en sus frutos. (Hemos hablado de ello en otro capítulo, a propósito de la soberanía de Dios sobre el tiempo). Pero la idea de contemporaneidad presupone que con Jesucristo hay una detención del tiempo, del tiempo de la salvación, de tal manera que no tenemos acceso a la salvación más que *volviendo* a Él. ¿Mas es ésta la concepción del cristianismo primitivo? Cuando, en la primera confesión de fe, los primeros discípulos declaran «Cristo reina», quieren decir, al contrario, que el Cristo *crucificado y resucitado viene hacia nosotros.* La historia de la salvación continúa: *Cristo está sentado a la diestra de Dios,* ahora, hoy.

Cuando, en lo que sigue, intentamos precisar el sentido que los primeros cristianos daban al tiempo presente —es decir, al tiempo de la Iglesia— en la historia de la salvación, *parece* que justifiquemos de este modo el carácter absoluto que el *catolicismo* ulterior ha atribuido a este tiempo de la Iglesia. En realidad, frente a la posición protestante extrema expresada por Kierkegaard por ejemplo, afirmamos que el hecho de retroceder hasta el acontecimiento central, la aparición de Cristo, no debe hacernos olvidar que el período presente que empieza después de Pascua significa que la historia de la salvación continúa desarrollándose en el tiempo. En cuanto al carácter absoluto que los católicos atribuyen al tiempo de la Iglesia, hay que objetar que al no *someter* la «tradición» a la «Escritura», no tienen suficientemente en cuenta la necesidad constante de referirlo todo al acontecimiento central. No respetan la línea de la salvación, tal como la conciben los primeros cristianos, es decir, en la relación que establece, de una manera característica, por una parte, entre los diversos períodos entre ellos y, por otra parte, entre los diferentes períodos y el acontecimiento central. De una manera general, la concepción estrictamente temporal del presente como un tiempo situado entre el pasado y el porvenir está muy debilitada en el catolicismo, en el sentido de que traspone en gran parte en el presente lo

4. *Cf.* KIERKEGAARD *(Der Augenblick).*

que el cristianismo primitivo declara a propósito del porvenir. La identificación, que se remonta a TYCONIUS, entre el reino de mil años (*Ap* 20, 4) y la Iglesia es característica a este respecto.[5] Se podría mostrar de la misma manera que el catolicismo ulterior define las relaciones del tiempo y de la eternidad de una forma distinta a la del Nuevo Testamento.

La profunda conciencia que la comunidad primitiva tiene de ser un órgano de la historia de la salvación, cuyo desarrollo se continúa sobre la misma línea, se funda en la concepción del tiempo que hemos expuesto en la primera parte. Referida al presente, esta concepción no ha hallado en ninguna parte una expresión más adecuada que en el pasaje de *Rom* 13, 11: «Por lo demás, sabéis en qué καιρός vivimos: ha llegado la hora de que despertéis de vuestro sueño, porque la salvación *está ahora más cerca de nosotros que cuando creímos.*» Este texto debería impedir todas las interpretaciones filosóficas erróneas de la historia de la salvación tal como nos la ofrece la Biblia, y que señalan a esta historia una finalidad situada en un futuro escatológico. Cada minuto pasado nos acerca al punto final, y, visto desde el punto central, cada minuto pasado es, en la Iglesia, importante desde el punto de vista de la historia de la salvación.

* * *

Antes de definir más exactamente este tiempo de la Iglesia según su *fundamento*, como tiempo de la realeza de Cristo, y según su *significación* con relación a la historia de la salvación, como tiempo de la predicación del Evangelio a todos los pueblos, hay que hacer una *pregunta preliminar*: ¿según el testimonio de los Sinópticos, Jesús mismo consideró un período intermedio que se situaría entre su muerte expiatoria y la parusía? ALBERT SCHWEITZER lo ha negado. Según él, Jesús, durante la primera parte de su vida, cuando envió a sus discípulos en misión (*Mt* 10, 1 y s.), habría esperado el final, cuando todavía vivía; en la segunda parte, habría considerado que su muerte marcaría la fecha de la venida del reino de Dios. Una tal distinción no se puede fundar verdaderamente en ningún texto del Nuevo Testamento. Por el contrario, es exacto que en él

5. Hay que mencionar también aquí el reciente decreto de la Congregación del Santo Oficio, según el cual la fe en la vuelta visible de Cristo ya no es considerada como obligatoria (no podría «ser enseñada como cierta»). *Cf.* Martin WERNER (*Schweizerische Theologische Umschau*, 1944, p. 117).

hallamos efectivamente afirmada la espera que ALBERT SCHWEITZER no admite más que en el segundo período de la vida de Jesús. Aunque los textos no afirman en ninguna parte literalmente que su muerte marcaría le fecha de la venida del reino de Dios. Una tal distinción no se puede fundar verdaderamente en ningún texto del Nuevo Testamento. Por el contrario, es exacto que en él hallamos efectivamente afirmada la espera que ALBERT SCHWEITZER no admite más que en el segundo período de la vida de Jesús. Aunque los textos no afirman en ninguna parte literalmente que su muerte coincidiría con el final, Jesús consideró realmente su muerte como el momento *decisivo* de la historia de la salvación.

Ahora bien, especialmente gracias a los estudios de W. G. KÜMMEL,[6] sabemos que la concepción de la salvación, en Jesús, es la siguiente: la soberanía de Dios sobre el tiempo aparece en él en el sentido de que en su obra existe ya una anticipación del final. Por consiguiente, no tenemos derecho a plantear la cuestión preguntándonos si identificar su muerte con el instante decisivo excluye un intervalo temporal entre esta muerte y la parusía. Porque constatamos, de hecho, que estas *dos* concepciones se hallan igualmente confirmadas por las palabras de Jesús: por una parte la decisión coincide con el momento de su muerte; por otra parte, el Hijo del Hombre solamente vendrá después de esta muerte.

No se debería dudar más de que Jesús consideró su propia muerte como el momento decisivo en el plan divino de la salvación. No se puede refutar este hecho más que haciendo sufrir a la tradición evangélica una amputación arbitraria y muy cómoda, método apenas justificable desde el punto de vista científico.

Sin embargo, a los múltiples textos que se podrían citar aquí testificando la conciencia que tenía Jesús de la necesidad de su muerte para la salvación, se añade un gran número de otros que indican que Jesús preveía él mismo un plazo, aunque *corto* —tal como debemos conceder absolutamente a MARTIN WERNER— entre su muerte y la parusía. Véase, a este respecto, el texto de *Mc* 14, 62, donde, ante el gran sacerdote, Jesús distingue entre el momento en que el Hijo del hombre estará sentado a la diestra de Dios y aquel en que volverá sobre las nubes del cielo; véanse también las palabras de *Mc* 13, 10, según las cuales el Evangelio debe ser predicado a todas las naciones antes de que llegue el final.[7] W. MICHAELIS[8] insis-

6. Véase antes, p. 68 y 79.
7. He citado ya estos textos en *Le retour du Christ* (2.ª edición, 1945, p. 25).
8. *Der Herr verzieht nicht seine Verheissung*, 1942, p. 30.

te especialmente en el hecho de que en *Mc* 9, 1 se dice: algunos solamente (τίνες) no morirán antes de haber visto venir el reino de Dios con poder. Esto hace suponer que los otros estarán muertos. Es necesario consultar, a este respecto, la obra, citada ya varias veces, de W. G. KÜMMEL.[9] Este autor alega aún un gran número de otros textos, principalmente las palabras referentes al ayuno (*Mc* 2, 18 y ss. y también 14, 18): «pero después que haya resucitado, iré delante de vosotros por Galilea».

La cuestión de saber si Jesús mismo tuvo en consideración un tiempo intermedio debe resolverse por la afirmativa. Para el problema que nos ocupa, esta constatación es suficiente. Frente a ella, el hecho de que Jesús, así como los primeros cristianos, no midiera este tiempo intermedio en siglos y en milenios, sino en decenas de años a lo sumo, no tiene importancia, porque no modifica en absoluto la división de las etapas de la historia de la salvación.

Pero si Jesús creyó realmente que pasaría un cierto tiempo entre su muerte expiatoria, decisiva para la salvación, y su parusía, debió reservar necesariamente, en su pensamiento, un papel a los discípulos durante este tiempo intermedio, cualquiera que fuese su duración. De este modo se aclara la palabra relativa a la Iglesia (*Mt* 16, 18); no hay ya ningún motivo para negar su autenticidad[10] si se vuelve al equivalente arameo del término ἐκκλησία.[11]

* * *

En todo caso según el pensamiento de la *comunidad primitiva*, el período presente de la historia de la salvación es el tiempo de la *Iglesia*, cuerpo terrestre de Cristo. En este período tampoco coincide la historia de la salvación, pura y simplemente, con la serie de los acontecimientos del presente. Ciertamente, tanto en el presente como en el pasado, la totalidad de los acontecimientos del mundo está estrechamente ligada a la historia de la salvación, tal como veremos en la tercera parte de esta obra. Pero, también ahora, en el momento en que la mitad del tiempo ya ha sido alcanzada, la historia de la salvación propiamente dicha no constituye más que

9. *Verheissung und Erfüllung*, 1945. Véase todo el capítulo titulado: *Die Erwartung einer Zwischenzeit zwischen Jesu Tod und Parusie*, p. 38 y s.

10. Contra W. G. KÜMMEL, véase antes, p. 69, nota 3.

11. Véase a este respecto K. L. SCHMIDT, en el artículo ἐκκλησία en *Theol. Wörterbuch zum N. T.*, de KITTEL, vol. III, p. 502 y s. Y del mismo autor: *Die Kirche des Urchristentums (Festgabe für A. Deissman)*, 1927.

una línea estrecha, la de los acontecimientos que sobrevienen en la Iglesia cristiana y relacionados con la soberanía actual de Cristo.

Desde el principio, la comunidad primitiva tuvo la convicción de hallarse en un período cuyos límites y contenido estaban exactamente definidos: entre la ascensión de Cristo y su parusía. Esto aparece claramente en el mismo relato de la ascensión (*Act* 1, 11). Aquí, los dos hombres declaran categóricamente que Cristo volverá *de la misma manera* que fue levantado hacia el cielo, es decir, sobre una *nube.* La analogía de los acontecimientos que marcan los límites indica que se trata *de un solo y mismo período.*

La razón interna de esta unidad reside en el *acto particular de Cristo* que domina todo este período: *Cristo reina sobre todas las cosas en los cielos y en la tierra. El centro espacial de esta soberanía es la Iglesia, que representa su cuerpo sobre la tierra.* En nuestro estudio *La Royauté du Christ et l'Eglise dans le Nouveau Testament* [12] nos esforzamos en poner de relieve este carácter temporalmente limitado de la soberanía de Cristo. Desde el punto de vista cronológico (y no espacial), la soberanía de Cristo empezó, también ella, en la ascensión. Mientras que el reino de *Dios* no comenzará más que al final de la historia de la revelación, cuando Cristo se habrá sometido a Dios (1 *Cor* 15, 28), estamos ya en el reino de *Cristo* (*Col* 1, 13). De la misma manera que la Iglesia, el reino de Cristo tiene, por consiguiente, un principio y un final.[13]

Para describir la soberanía actual de Cristo, la comunidad primitiva utiliza las expresiones del salmo 110 y las refiere a él: «Cristo está sentado a la diestra de Dios», «Todos los enemigos le son sometidos». La multitud de los pasajes que reproducen estas palabras: «Cristo está sentado a la diestra de Dios»,[14] muestra la considerable importancia que los primeros cristianos atribuyeron a esta creencia. Esto nos confirma que tuvieron un interés muy especial por la historia de la salvación en el seno del período intermedio actual, el tiempo de la Iglesia.

Pero esto queda demostrado sobre todo por el hecho, ya indicado, de que las más antiguas confesiones de fe mencionan regularmente esta soberanía de Cristo. Desde el punto de vista del método,

12. Cuaderno bíblico «Foi et Vie», 1941.

13. En *La royauté du Christ et l'Église dans le N. T.* (p. 13 y s.) hemos demostrado que este tiempo intermedio forma ya parte del período inicial de la nueva creación (relación con el reino de mil años).

14. *Rom* 8, 34; 1 *Cor* 15, 25; *Col* 3, 1; *Ef* 1, 20; *Heb* 1, 3; 8, 1; 10, 13; 1 *Pedro* 3, 12; *Act* 2, 34; 5, 31; 7, 55; *Ap* 3, 21; *Mt* 22, 44; 26, 64; *Mc* 12, 36; 14, 62; 16, 19; *Lc* 20, 42; 22, 69; 1 *Clem* 36, 5; *Barn* 12, 10.

se puede ver, con razón, en las más antiguas confesiones de fe el resumen auténtico de la *substancia misma* del mensaje que las primeras generaciones cristianas nos han transmitido de manera detallada en los libros del Nuevo Testamento. A este respecto, la confesión *Kyrios Christos* reviste una importancia capital en cuanto a la determinación del contenido esencial por el que los primeros cristianos sienten un interés especial. Si se interesan por el período actual, esto no significa que la era presente, que empieza en Pascua, constituya la mitad de la línea del tiempo. Hemos visto dónde debe buscarse este punto único. Pero de entre todos los períodos que reciben su luz de este hogar, el tiempo presente es precisamente el que más importa a los primeros cristianos. A decir verdad, están aún, temporalmente, tan cerca del centro que tienen mucho más viva y mucho más fuertemente que sus sucesores la convicción de que el período intermedio, en el cual viven, está firmemente fundado sobre este centro.

En los símbolos en que se resumen las creencias del cristianismo primitivo, está en primer plano el período presente y no el futuro. Diremos pues, una vez más, que los representantes de la «escatología consecuente» están en un error al considerar que los últimos días son el objeto del principal interés de los primeros creyentes. En efecto, cada vez que tienen que resumir el contenido de su fe en una fórmula muy breve, no hablan todavía de porvenir. Esto no quiere decir que la esperanza haya perdido en intensidad. Pero se expresa solamente en la oración y no en la confesión de fe: «Maranatha» debe ser considerado ciertamente como un imperativo y no como un indicativo, aunque, filológicamente, esta última interpretación sea posible.[15] Confesar que Cristo apareció en el tiempo presente implica la relación con el pasado y el futuro y presupone la línea entera de la salvación.

La expresión más simple de la fe en la soberanía actual de Cristo es la fórmula *Kyrios Christos*. Fue enunciada, en tiempo de las persecuciones, frente a las autoridades paganas, en el culto y en los exorcismos. Su importancia extraordinaria aparece en el pasaje (*Rom* 10, 9) en que el apóstol Pablo designa toda «confesión de la boca» como una profesión de fe en *Kyrios Christos*. Su sentido no es distinto del de la declaración tomada del salmo 110: «Cristo está sentado a la diestra de Dios.» «Todos los enemigos le son sometidos.» La mención de los «enemigos» también, tomada de este salmo, es

15. Véase K. G. KUHN en *Theol. Wb. z. N. T.*, vol. IV, p. 470.

aplicada por los cristianos a las muy diversas potencias invisibles consideradas, en parte, como las que habían reinado antes del mundo.[16] Su sumisión es la consecuencia de la victoria ganada por la muerte y la resurrección de Cristo. De todas maneras, en el presente, estos enemigos son solamente «encadenados», ya que, en los últimos días, deberán ser vencidos una vez más. La tensión que caracteriza tan fuertemente a la era presente se manifiesta también aquí. En 1 *Cor* 15, 25 y *Heb* 10, 13 se dice que las potencias enemigas serán vencidas al final, mientras que, en otros pasajes, las palabras del salmo se aplican a su sumisión ya acaecida, y el verbo καταργέω, que el apóstol Pablo usa (1 *Cor* 15, 25) para marcar la aniquilación futura y definitiva del último de estos enemigos, la muerte, es aplicado, en 2 *Tim*, 1, 10, a la victoria obtenida ya por la muerte y la resurrección de Cristo.[17]

En su mayor parte, las confesiones de fe más desarrolladas de la época primitiva no se contentan con declarar que Cristo está sentado a la diestra de Dios; proclaman regularmente que las «potencias» invisibles le son sometidas. Su finalidad es subrayar la amplitud de la soberanía de Cristo, puesto que esta amplitud pone en evidencia la relación que existe entre la Iglesia (cuerpo de Cristo) y la soberanía universal de Cristo.

Hay que citar aquí ante todo la confesión de fe contenida en el pasaje de Flp 2, 6 y s., y que culmina en la fórmula *Kyrios Christos*. También ella menciona los seres que están en los cielos, sobre la tierra y bajo la tierra. En la primera epístola de Pedro (3, 22) se dice: «Está a la diestra de Dios, habiendo subido a los cielos, y los ángeles, los principados y las potencias le son sometidos.» La confesión de fe citada en la epístola de Policarpo (2, 1), después de haber mencionado la resurrección, no omite declarar que el esplendor y el trono a la diestra de Dios son atribuidos a Cristo y que «todos los seres celestes y terrestres le son sometidos y que todo lo que respira le sirve». La fórmula más desarrollada de Ignacio de Antioquía (*Trall* 9, 1) explica la regularidad con que los ἐπουράνια, los ἐπίγεια y los ὑποχθόνια figuran en los símbolos más antiguos.[18] Hallamos aún

16. *Cf. infra*, p. 179.
17. Por ello LUTERO tradujo: «*Er hat ihm die Macht genommen*» (le arrebató su poder).
18. *Cf.* O. CULLMANN (*Les premières confessions de foi chrétiennes*, 1943, página 49 y s.).

huellas hasta la mitad del siglo segundo. La confesión de fe, citada por Justino (*Dial. c. Tryph.* 85), designa a Cristo como el κύριος τῶν δυνάμεων.

* * *

En la *Iglesia,* el rasgo tan característico del período intermedio actual, la tensión que existe entre el centro y el final, aparece de una manera que corresponde exactamente a la soberanía de Cristo, puesto que la Iglesia y el reino de Dios están religados temporalmente. La Iglesia es el centro terrestre a partir del cual se hace visible la soberanía completa de Cristo. Es el cuerpo de Cristo, del Crucificado, pero también del Resucitado. Es el σῶμα πνευματικόν de Cristo y, participando «dignamente» de él en la celebración de la Cena, el creyente se apropia, ya desde ahora, de los frutos del Espíritu Santo, incluso en lo que concierne a su cuerpo terrestre (1 *Cor* 11, 30). La Iglesia es el lugar donde, desde ahora, el πνεῦμα, este elemento de los «últimos días», actúa como «arras», como «primicias». La fundación de la Iglesia por el πνεῦμα se hizo visible en Pentecostés. En la Iglesia, el Espíritu Santo opera ya milagros que llevan el carácter de los «últimos días». Y sin embargo, la σάρξ, el gran adversario del Espíritu, reina todavía. La oposición temporal se manifiesta en la Iglesia en que el pecado subsiste aunque haya sido ya vencido por el Espíritu. La Iglesia es el don salvífico supremo de Dios en este período intermedio, y no obstante está constituida por hombres imperfectos y pecadores. De la misma manera que la historia entera de la salvación no puede ser demostrada, no puede ser comprendida más que por la fe, asimismo la Iglesia no puede ser tampoco más que objeto de fe, y le es incluso necesario a la fe mucho valor para ver en esta comunidad, *desde el origen* tan imperfecta y en demasía humana, el centro de la soberanía actual de Cristo. Ya en la comunidad primitiva existieron, desde el principio, controversias, incluso entre los miembros más eminentes, entre Pablo y Bernabé, entre los apóstoles Pablo y Pedro (*Act* 15, 39; *Gál* 2, 11 y s.); se elevaron «murmuraciones» (*Act* 6, 1) entre los creyentes, motivadas por circunstancias muy materiales. Los primeros autores cristianos no ignoran todos estos hechos lamentables y sin embargo dan emotivos testimonios de esta misma ἐκκλησία, en la cual se producen realmente milagros que llevan el signo de los últimos días (don de lenguas, curaciones); y, en estos milagros, el poder de resurrección del Espíritu Santo rechaza desde entonces el poder de la muerte, y

esto incluso en el dominio de la carne, aunque de una manera parcial y temporal.

El milagro escatológico de la Iglesia se realiza sobre todo en las *asambleas cultuales* que alcanzan su culminación en la celebración de la Cena. Se produce, desde entonces, un acontecimiento que no debería, hablando con propiedad, sobrevenir hasta el fin de los tiempos. Cristo vuelve ya al seno de la asamblea reunida, de la misma manera que reaparecerá un día, visible para todos. Hemos visto [19] la doble significación del *maranatha*: «¡Ven a nosotros, que estamos reunidos en Tu nombre!» y «¡Ven definitivamente» En la Cena se concretiza, por así decirlo, la situación del período presente en relación con la historia entera de la salvación, la relación estrecha que liga a este período a la vez con el centro y con el final. La Cena recuerda en efecto, retrospectivamente, la última cena de Jesús antes de su muerte y las de Pascua en que aparecía el Resucitado; y por otra parte, prefigura el banquete mesiánico de Cristo y los suyos, reunidos en el reino de Dios. Hemos visto que el Apocalipsis juanino principalmente presenta la cena como una anticipación del reino de Dios (*Ap* 3, 20).

* * *

Cuando, citando a Joel (*Act* 2, 16 y s.), el apóstol Pedro interpreta el milagro de Pentecostés y designa el acontecimiento actual como lo que ocurre ἐν ἐσχάταις ἡμέραις, ello significa, por una parte, que los días presentes son ya ἔσχαται ἡμέραι, y, por otra parte, que son los signos precursores del final. Por su naturaleza, el signo precursor corresponde al carácter de tensión del período intermedio. Ciertamente, solamente en los apocalipsis, en los de los Sinópticos, en el de san Juan, y en los fragmentos apocalípticos de las epístolas paulinas, se trata, hablando con propiedad, de signos precursores, en el sentido estricto del término: catástrofes cósmicas, guerras, persecuciones, última llamada a la penitencia dirigida al mundo. En estos textos, estos signos precursores aparecen al final del período intermedio actual, cuando la última parte de la línea de la salvación está ya a punto de empezar; y estos signos están, por así decirlo, concentrados en este momento. Pero como sea que todas las cosas que ocurren al margen de la época presente forman sin embargo una unidad con el conjunto de los acontecimientos de este período inter-

19. *Cf. supra*, p. 70.

medio, pueden ser consideradas ellas mismas como signos precursores en el sentido amplio del término. Así es como consideraron los primeros cristianos los acontecimientos de su tiempo.

> Lo que hay de anticristiano en el procedimiento que consiste en dar a los acontecimientos contemporáneos un valor apocalíptico —como han hecho, más tarde y hasta en nuestros días, las sectas apocalípticas— no es el hecho de interpretar estos acontecimientos como signos precursores, sino de fundarse en ellos para intentar *calcular el fin del mundo.* Un cálculo semejante es contrario a la fe de los primeros cristianos, que creían que depende únicamente de Dios, en su Omnipotencia, el fijar los «*kairoi*», y que los hombres, a pesar de su ciencia, no tienen ningún poder en esta cuestión. Por consiguiente, no es contradecir la concepción cristiana primitiva el considerar, tal como se ha hecho sin cesar a lo largo de los siglos, tal o cual fenómeno como una manifestación del Anticristo; pero sería el caso si se le considerase como su manifestación *última* y se usase de él para calcular la fecha de los últimos días.

* * *

Ahora bien, la misión esencial que incumbe a la Iglesia *en su tiempo, el deber misionero de la predicación del Evangelio,* es considerada, al mismo tiempo, como un signo precursor del fin del mundo. El doble carácter de la Iglesia, que, por una parte, es el don de la salvación ofrecido por Dios al mundo (el cuerpo de Cristo), y que por otra parte se compone no obstante de pecadores, implica que, en relación con la historia de la salvación, la obra de la Iglesia sea, a la vez, una misión que se dirige a sus miembros y una gracia divina, escatológica.

Este deber misionero de la Iglesia, la predicación del Evangelio, da al tiempo comprendido entre la resurrección y la parusía su sentido en la historia de la salvación y esto en relación con la soberanía actual de Cristo. Es el ἐφάπαξ del presente. Y este ἐφάπαξ se funda también en el del acontecimiento central, la aparición de Cristo. Esta misión es el anuncio de lo que se produjo allí, en la mitad del tiempo. Por otra parte, está igualmente relacionada de una forma característica con el porvenir: tiende directamente hacia el tiempo del cumplimiento.

Es operada por el elemento escatológico, el *Espíritu Santo.* Es lo que muestra la historia de Pentecostés, que funda la misión. Este es el significado del milagro de Pentecostés, donde de pronto todos se comprenden. Esta relación es la que indica la respuesta del Resucitado, en la cual insistiremos más adelante: «Recibiréis la virtud del Espíritu Santo y seréis mis testigos en Jerusalén, en Judea, en Samaria y hasta en las extremidades de la tierra» (*Act* 1, 8).

En relación con la historia de la salvación, la misión es un signo característico del período final de la era intermedia en la cual nos hallamos desde Pascua. Esta idea, que remonta al cristianismo primitivo, nos parece especialmente importante en esta circunstancia. Por ello tratamos de nuevo aquí los resultados de las investigaciones que hemos hecho anteriormente sobre este tema.[20]

La predicación del Evangelio forma parte integrante del plan divino de la salvación: es un elemento que muestra con evidencia que la línea de la salvación se *prolonga temporalmente* en el presente. Esta idea reviste en el cristianismo primitivo una forma precisa cuyo rastro hallaremos en el Nuevo Testamento entero: el fin del mundo no vendrá hasta que el Evangelio haya sido predicado a todos los pueblos. Subrayemos, desde el principio, que el texto no dice: el fin del mundo no vendrá hasta que todos se hayan convertido. En efecto, la espera escatológica de los primeros cristianos va acompañada, por el contrario, de la convicción de que el mal aumentará en los últimos tiempos. Lo importante aquí es que el Evangelio sea *anunciado* a todos. Por ello, la predicación misma del Evangelio se convierte, en el tiempo de la Iglesia, en un signo precursor del final. Esta predicación aparece como el don de la gracia divina, don que se sitúa en el desarrollo temporal del plan divino de la salvación.

El origen de esta idea remonta al judaísmo, en el que sin embargo reviste una forma muy distinta. Antes de Jesucristo, el judaísmo conoce ciertamente la misión, pero no es una condición previa a la venida del reino mesiánico. No obstante, constatamos la existencia de otra doctrina que, por

20. «El carácter escatológico del deber misionero y de la conciencia apostólica de san Pablo (estudio sobre el κατέχον [— ων] de *II Tesal* 2, 6-7)», en *Mélanges théologiques publiés à la mémoire de G. Baldensperger,* 1936 (página 210 y s.).

En las páginas siguientes resumimos lo esencial transformando la disposición de la materia, tal como hicimos en *Evangelisches Missionsmagazin,* 1941, página 98 y s. «Eschatologie und Mission im Neuen Testament».

una parte, prepara a la creencia, expresada en el Nuevo Testamento, de que la misión es un signo del fin de los tiempos, y que, por otra parte, es, al mismo tiempo, corregida por esta creencia. En el judaísmo, se intenta sin cesar calcular la fecha de la venida del Mesías. No podemos detallar aquí los artificios de cálculo empleados, ni los diversos resultados obtenidos. Estos esfuerzos han sido desmentidos siempre por los hechos, no apareciendo el reino de Dios en el plazo fijado. Entonces surge otra idea que, para los judíos de la época novotestamentaria, se hallaba frecuentemente afirmada en el Talmud y en los apócrifos: el reino de Dios no podrá venir hasta que todo Israel haya hecho penitencia. En el Talmud se halla frecuentemente la pregunta: «¿Quién retiene? ¿Qué retiene al Mesías?» [21] Para precisar la concepción novotestamentaria de la misión, hay un hecho característico: en el judaísmo, según los textos rabínicos, existían dos escuelas opuestas que daban una respuesta distinta a esta pregunta; las dos sin embargo mermaban la Omnipotencia de Dios, elemento constitutivo de toda escatología. La escuela de Eliezer renunciaba a fijar una fecha; enseñaba que el Mesías vendría cuando todo *Israel hubiese hecho penitencia.* Se hacía depender la venida del Mesías de la actitud moral del hombre y se restringía la Omnipotencia divina. La venida del reino no es entonces un acto soberano de Dios. En oposición a esta escuela, la del rabino Jehoschua intenta determinar una fecha que fija en el año 240 después de Jesucristo, y en la cual debe producirse el final independientemente del hombre. A la pregunta: «¿Qué retiene al Mesías?» esta escuela no respondía: la impenitencia, sino: el plazo que no ha vencido todavía.[22] Pero esta concepción también merma la Omnipotencia divina, aunque de otra manera: establece una relación entre la venida del Mesías y el cálculo de una fecha, cálculo accesible al espíritu humano. Según la concepción novotestamentaria de la cual vamos a hablar, la Omnipotencia divina está, por el contrario, plenamente salvaguardada, puesto que el hombre, ni por sus actos, ni por

21. mi meakeb, *Sanh.*, 97 b. *Cf.* STRACK-BILLERBECK (*Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Didrasch*, tomo II, 1924 [*ad Act* E, 7], p. 589).

22. *Cf. p. Taan*, 1, 6 (63 d) y *b. Sanh.*, 97 b. Además, P. VOLZ (*Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, 1934, p. 103) y STRACK-BILLERBECK (*op. cit.*, Excursus II, 1928, p. 992 y s.).

su ciencia, interviene en este acontecimiento. Lo tendremos en cuenta en la concepción particular de la misión, que estudiamos aquí, y según la cual el final vendrá cuando el Evangelio haya sido anunciado a todas las naciones.

Mencionemos aún aquí la existencia, en el seno del judaísmo, de otras dos opiniones que preparan directamente la concepción cristiana de la misión, en calidad de signo del fin de los tiempos. Ante todo, aquella según la cual Elías predicará el arrepentimiento al final de los tiempos (*Mal* 3, 1; *Jesus ben Sir* 48, 10-11); luego aquella según la cual el reino no vendrá hasta que el número de los *elegidos* sea completado (1 *Hen* 47, 4; *Bar Syr* 30, 2; 4 *Esd* 4, 35).

Entre los textos del Nuevo Testamento, hay que partir de los dos pasajes paralelos del apocalipsis sinóptico: *Mc* 13, 10: «Pero es necesario primeramente que el Evangelio sea predicado a todas las naciones», y *Mt* 24, 14: «Este Evangelio del reino será predicado por toda la tierra, para servir de testimonio a todas las naciones; entonces vendrá el fin.» Hay que subrayar muy especialmente en los dos texto la precisón cronológica: en Marcos, πρῶτον (en seguida se trata de la cuestión de la aparición del Anticristo); en Mateo, aún más claramente: *entonces* vendrá el fin, y aquí, de la misma manera, este fin es introducido por la aparición del Anticristo. En ambos pasajes, la misión, como *signo precursor* dado por Dios, es citada al mismo tiempo que las calamidades finales: las guerras, el hambre. las catástrofes cósmicas, las persecuciones, etc., y que el aumento de la maldad de los hombres. Por consiguiente, la venida del reino no depende del *éxito,* sino de la *existencia misma* de esta predicación.

La misma concepción se halla afirmada en el Apocalipsis de Juan, en el capítulo célebre de los «jinetes del Apocalipsis» (*Ap* 6, 1-8). La significación que se otorga al segundo, al tercero y al cuarto jinete es evidente. Se trata, cada vez, de una de las «plagas» características de los últimos tiempos, que estas sombrías figuras personifican. Su aspecto exterior responde plenamente a la función funesta que llevan a cabo sobre la tierra. ¿Pero qué significa el primer jinete? Las interpretaciones han sido numerosas. Fijémonos, ante todo, en que no es descrito bajo los aspectos siniestros de los otros tres. Por el contrario, constituye más bien una figura luminosa: va montado sobre un caballo blanco; y si se piensa que, en todo el Apocalipsis, el color blanco es un atributo celeste, se puede dudar de la interpre-

tación según la cual el primer jinete, así como los tres siguientes, debe derramar, también él, una desgracia sobre el mundo, una calamidad escatológica. La corona que le adorna le confiere más bien el carácter de una potencia favorable. Finalmente, se dice de él: «Partió como vencedor, para ganar la victoria.» Ahora bien, en el Apocalipsis, el verbo «vencer» no tiene el sentido secundario y peyorativo de «vencer por la violencia»; designa, al contrario, un acto divino. Es pues muy inverosímil que este primer jinete represente, como pretenden en general los exegetas, alguna potencia guerrera, los Romanos o los Partos. Esta posibilidad parece igualmente excluida, porque tendría, en este caso, la misma misión que el segundo jinete, quien, montado sobre un caballo color de fuego, lleva la espada, y de quien se dice que tiene por misión quitar la paz de la tierra, es decir, de propagar la guerra.

¿A quién representa pues este primer jinete en el pensamiento del autor? Lo sabremos comparando esta cita con el otro pasaje del Apocalipsis (19, 11), donde aparece de nuevo un jinete montando un caballo blanco. Aquí viene la explicación: «Se llama el "Fiel" y el "Verdadero"; y es llamado por este nombre: La Palabra de Dios.» En otros términos, tiene como misión anunciar el Evangelio al mundo. Ésta debe ser también la del primer jinete; es además muy adecuada a su descripción.[23] Pero ¿qué relación hay entre la predicación del Evangelio en el mundo y los males representados por los otros tres jinetes? Como ellos, es un signo precursor divino del fin del mundo; ofrecimiento último de la salvación, va unida a todos los horrores que acompañan a una maldad particular de los hombres. Por lo demás, otros pasajes del Apocalipsis juanino insisten en la necesidad de una llamada al arrepentimiento antes de la llegada de los últimos días. En el capítulo 11, 3, encontraremos dos testigos (Elías y Moisés), que profetizan. En el capítulo 14, 6-7 aparece el ángel con el Evangelio eterno y dirige una última llamada al arrepentimiento a toda nación, a toda lengua y a todo pueblo.

La espera del «signo precursor» del fin de los tiempos, constituido por la predicación misionera, no es una concepción de importancia secundaria. Es lo que sobresale del pasaje, ya citado, de los *Hechos* 1, 6-7. Según este texto, el Resucitado aparta, como un atentado a la Omnipotencia de Dios, todas las preguntas que le hacen los discípulos respecto a la «fecha» de la venida del reino de Dios. Lo que les

23. K. L. SCHMIDT (*Aus der Johannes-Apokalypse*, 1944, p. 18 y s.) tiene una opinión contraria.

importa saber, es que deben cumplir hasta aquel momento su actividad misionera. Esta misión deriva del don del Espíritu Santo, que ellos recibieron. El tiempo comprendido entre la resurrección y la fecha desconocida de la vuelta de Cristo debe ser llenado por la predicación misionera «desde Jerusalén hasta las extremidades de la tierra». Porque el tiempo de gracia es concedido actualmente a los hombres: todos deben tener ocasión de oír, en el presente, el Evangelio. Esta mención de la misión que hay que llevar a cabo antes de los últimos días no es presentada de golpe como un deber imperativo, sino como un indicativo; es una aserción escatológica: seréis mis testigos. Dios es quien, mediante sus mensajeros, introduce este anuncio, y quien ofrece el Evangelio al mundo. Los apóstoles no son más que los agentes ejecutivos del plan escatológico de la salvación.

Pero la idea misionera se halla igualmente bajo la forma de una *orden* dada a los apóstoles en el pasaje célebre con que acaba el Evangelio según san Mateo: «Id, pues, y predicad a todas las naciones.» Este mandamiento es válido también para la última frase, expresamente limitada, del *aiôn* presente, es decir, para el tiempo comprendido entre la resurrección y la parusía. Se desprende claramente de la promesa que va ligada a esta orden: «Estoy con vosotros todos los días hasta el fin de este *aiôn.*» No hay aquí, como se interpreta generalmente, una indicación cronológica imprecisa, equivalente, por ejemplo, a «siempre», sino una alusión evidente al carácter escatológico de la misión, que debe ser llevada a cabo en el curso del período intermedio actual, *y que le da su sentido.*

El motivo de la misión entre los paganos, concebida como condición previa a la venida de la salvación, está presente en toda la teología del apóstol Pablo y se halla íntimamente ligado a la conciencia que tiene de que es misionera. Ésta está netamente determinada por su conocimiento del plan de la salvación, por la significación que reviste la época presente en relación con la historia de la salvación. Tiene la firme convicción de ser él mismo en el período presente, un instrumento de este plan escatológico. A este respecto, hay que remitirse ante todo a los capítulos 9 al 11 de la epístola a los Romanos, que ofrecen un verdadero comentario a las palabras de *Mc* 13, 10: «*Es necesario* primeramente que el Evangelio sea predicado a todas las naciones.» En el capítulo 10 el apóstol declara, insistiendo mucho, que Dios continúa ciertamente su plan preciso, pero que la responsabilidad del hombre subsiste sin embargo plena y entera. Todos tienen, en efecto, ocasión de oír el Evangelio: «¿Cómo creerán, si no han oído? ¿y cómo oirán si nadie les es enviado?» (*Rom* 10,

14). Hay que dar a todos ocasión de *oír* el Evangelio. Los judíos la tuvieron ya; «pero no todos prestaron oído a la buena nueva; por ello la llamada se dirige en primer lugar a los paganos, antes de que, finalmente, los judíos accedan también. Así, la frase que dice que el Evangelio debe ser anunciado a los paganos en primer lugar reviste, en el apóstol Pablo, un sentido muy concreto, con el acento principal puesto por otra parte sobre el término «paganos». Pero se ve igualmente aparecer claramente el carácter bien definido que reviste, en relación con la historia de la salvación, la predicación misionera concebida como un anuncio del fin de los tiempos. No obstante, el apóstol considera este signo, ante todo, partiendo del deber que le incumbe personalmente como apóstol, como instrumento del plan de la salvación. En lo que se refiere a este plan divino en relación con el período final, san Pablo subraya sin cesar que ha sido llamado precisamente para predicar a los *paganos*. De la misma manera, en el capítulo 11 de la epístola a los Romanos, donde habla del misterio de este plan, menciona su propio ministerio, al darse el título de *apóstol de los paganos* (*Rom* 11, 13). En la epístola a los Colosenses (1, 22-29), subraya la relación íntima que une su ministerio personal a la economía divina, la cual se refiere «al misterio entre los *paganos*». Cuando se piensa que el apóstol sabe que tiene su sitio en un plan, y que de la ejecución de este plan Dios ha hecho depender la venida de su reino, se comprende también mejor la «sujeción» (1 *Cor* 9, 16) a la cual sabe que está sometido y que le obliga a «deberse a los griegos y a los bárbaros» (*Rom* 1, 14). Se considera como el «prisionero de Cristo por los paganos» (*Ef* 3, 1). Entonces comprendemos mejor aún su prisa en buscar nuevos «lugares» en donde el Evangelio no haya sido anunciado todavía, desde Jerusalén hasta Iliria, y, cuando su obra ha sido llevada a cabo en esta parte del mundo, volverse hacia España. «El tiempo es corto»; «¡ay de mí, si no anunciare el Evangelio!» (1 *Cor* 9, 16).

En consecuencia, es muy probable que, en el pasaje tan discutido de la segunda epístola a los Tesalonicenses (2, 6), la mención de «lo que retiene aún la venida del Anticristo» sea una alusión a la predicación misionera, concebida como un signo precursor del fin del mundo.

Este pasaje es referido en general al Estado romano. Pero no se puede sacar del Nuevo Testamento ningún otro texto que afirme que es el Estado quien retrasa el final, la manifestación del Anticristo. Por el contrario, en los apocalipsis

judíos, así como en los del cristianismo primitivo, éste es representado generalmente bajo la forma de una potencia del reino de Satanás. En 1 *Tes* 2, 4, es descrito mediante imágenes tomadas del profeta Daniel, que se refieren, de una manera segura, al reino de Siria. El apóstol Pablo, cuando usa estas imágenes para describir al Anticristo, ¿habría presentado al mismo tiempo al Estado como lo que retiene al Anticristo? Habría introducido de este modo una singular confusión en las representaciones escatológicas, hablando del Estado como de un adversario del Anticristo y como de una potencia demoníaca a la vez.

En cambio, muchos son los argumentos que militan en favor de la interpretación dada, por primera vez, por los Padres de la Iglesia, TEODORO DE MOPSUESTIA y TEODORETO, tomada más tarde por CALVINO, y según la cual, en 2 *Tes* 2, 6, «lo que retiene», es la predicación misionera de la era final. En primer lugar, el verbo griego κατέχειν, traducido por «retener», tiene el sentido temporal de «retrasar». Se trata de saber «cuándo» vendrá el reino de Dios. Ahora bien, en ninguna parte se halla esta relación entre el Estado y la fecha del final, mientras que hemos constatado una relación evidente entre la predicación que se dirige a los paganos y la cuestión de la fecha de la parusía. Según los pasajes sinópticos de *Mc* 13, 10 a 14 y de *Mt* 24, 13 a 15, el *Anticristo* vendrá después de la predicación a los paganos, de la misma manera que, según 2 *Tes* 2, 6 y s., vendrá después de «lo que retiene todavía».

Por otra parte, nuestra interpretación va ligada directamente a la pregunta, mencionada antes,[24] de los rabinos judíos: «¿Qué es lo que retiene?» La respuesta más frecuente, dada por los judíos, era, ya lo hemos visto: «La impenitencia de Israel.» Esta respuesta tiende netamente hacia la concepción cristiana de la necesidad de la predicación dirigida a los paganos antes de los últimos días, pero esta concepción la corrige puesto que en ella lo esencial es el *ofrecimiento* de la salvación.

El contexto entero habla en favor de nuestra interpretación y muestra por qué el Evangelio debe ser anunciado a todos antes de la aparición del Anticristo. En los versículos

24. *Cf.* antes, p. 147.

9 a 12 se trata de aquellos que no *acogerán* el amor de la verdad que les hubiese salvado. En los versículos 13 y 14, el apóstol Pablo opone a los que rechazan su predicación con los lectores mismos y declara que el Señor les ha escogido para darles la salvación: «A lo cual os llamó *mediante nuestra predicación.*» De la misma manera todo el capítulo precedente (2 *Tes* 1) trata ya de la relación que existe entre los acontecimientos del final y la aceptación o la negación del Evangelio oído: «Nos glorificamos... a causa de vuestra paciencia y de vuestra fe... como signo precursor del justo juicio de Dios, que quiere hacernos dignos de su reino, por el cual sufrís... Cuando el Señor aparecerá viniendo del cielo con los ángeles... para hacer justicia con los que... *no obedecen al Evangelio de nuestro Señor Jesús.*»

En 2 *Tes* 2, se halla en primer lugar el neutro (τὸ κατέχον) (vers. 6), después el masculino (ὁ κατέχων) (vers. 7). Si el elemento que retiene es la predicación misionera, se puede admitir que, por la *persona* que retiene, el apóstol se designa a sí mismo. Esto ligaría muy bien con lo que hemos dicho de la gran conciencia que Pablo tiene de ser apóstol y que está determinada, en efecto, por la convicción escatológica de que el Evangelio debe ser ofrecido a los paganos. El hecho de que el Apóstol hable de sí mismo en tercera persona no constituiría tampoco una dificultad, porque en otras partes igualmente y en especial cuando habla de la gracia que le ha sido concedida, se expresa en tercera persona: «Conozco a un hombre en Cristo, que fue arrebatado hasta el tercer cielo» (2 *Cor* 12, 2).

Esta interpretación de 2 *Tes* 2, 6 y s. es en todo caso la mejor fundada; puede ser confirmada por otra parte con textos tomados de la literatura cristiana del siglo segundo.[25] Pero incluso si no fuera adecuada, todos los otros pasajes novotestamentarios bastarían para atestiguar la creencia fundamental según la cual es la misión quien da su verdadero sentido al período *presente* de la historia de la salvación. La idea de que el período final es el tiempo de la gracia que Dios, en su misericordia, nos concede para que nos arrepintamos, no restringe en absoluto la Omnipotencia divina en la medida

25. *Cf.* O. CULLMANN («Quand viendra le Royaume de Dieu?», *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1938, p. 174 y s.).

en que no hace depender del hombre la venida del Reino de Dios y en que excluye todo cálculo de su fecha. Por otro lado, lleva a su extremo la responsabilidad del hombre en lo que constituye la era presente de la salvación, y asigna a la Iglesia, en el tiempo que llamamos «el tiempo de la Iglesia», el deber preciso de continuar, en nombre de Cristo, la obra de la salvación anunciando el Evangelio al mundo pagano.

> Al igual que todos los signos precursores, el de la misión no autoriza ningún cálculo, ni ninguna limitación a tal o cual generación, ya que la originalidad del último período, aquel en que vivimos, estriba en estar caracterizado en su totalidad por «signos precursores». Se desprende de ello que los Reformadores se equivocaron al creer que podían abolir la misión dirigida a los paganos, diciendo que el Evangelio había sido ofrecido ya a todas las naciones por los apóstoles. Lo que es esencial, al contrario, en el signo precursor, es que, hasta el final, *aparece en toda generación* situada en el período actual, intermedio, de la era final de la historia de la salvación. Ahora bien, de esto resulta que el deber misionero debe ser llevado a cabo también durante todo el tiempo que nos separa aún del término final, desconocido, y que cada generación debe anunciar a su vez el Evangelio a los paganos de su tiempo, sin preocuparse por saber si sus ascendientes tuvieron ya ocasión de oírlo. Esta concepción de los primeros cristianos implica, por consiguiente, que en cada generación la Iglesia tiene el deber de anunciar el Evangelio al mundo entero.

* * *

Solamente ahora comprendemos plenamente la orgullosa conciencia que tenía la comunidad primitiva de vivir, cada día, la historia divina de la salvación, de ser el instrumento del advenimiento de ésta, de participar en acontecimientos salvíficos al igual que los que precedieron a la encarnación y que los que llenarán el período final todavía por venir. Los primeros cristianos expresaron diversamente esta conciencia, diciendo, por ejemplo, que «reinaban con» Cristo (1 *Cor* 4, 8) o designándose como la raza real (*Ap* 1, 6; 1 *Pe* 2, 9). Fundándose en esta conciencia, el apóstol Pablo, en su discurso (*Act* 13, 13 y s.), expone brevemente la historia del pueblo de Dios,

desarrolla la línea que tiende a Cristo y desemboca en él, y, prolongando esta misma línea, sitúa en este conjunto los acontecimientos del presente, a saber, que los judíos rechazaron la buena nueva y que los paganos la acogieron.

Se ha hecho evidente que la integración del presente en la historia de la salvación se efectúa aquí de una manera muy distinta de lo que es posible en el *judaísmo*, y, a este respecto, la línea es trazada de una forma mucho más consecuente en el cristianismo primitivo que en el pensamiento judío. Si la comunidad cristiana primitiva puede dar al presente un valor tan «consecuente en la *historia de la salvación*» (en el sentido en que Schweitzer habla de una *escatología consecuente*), es porque el punto de orientación sólidamente establecido, el acontecimiento central formado por la aparición de Cristo, ya no está situado en el porvenir, sino que se ha convertido en una realidad histórica.

Hemos visto en todos sus aspectos la importancia específica del presente. Partiendo de aquí, no es necesario rechazar, una vez más, todas las desviaciones que se han hecho sufrir a la concepción cristiana primitiva del tiempo jugando con el concepto de «la eternidad que penetra en el tiempo». De la misma manera, la pretendida «contemporaneidad» que la fe debe establecer con Jesús encarnado, no halla ningún fundamento en los escritos del Nuevo Testamento. KIERKEGAARD, que ha insistido muy intensamente en esta contemporaneidad, destruye implícitamente con ello la línea de la salvación, excluyendo de ella, hablando con propiedad, el período presente. Subraya la necesidad de «dar un salto», puesto que si no, como consecuencia del alejamiento temporal progresivo de la muerte de Cristo, nos alejaríamos cada vez más de la significación de este acontecimiento, es decir, de la salvación misma. Con ello olvida que, según la fe cristiana, Cristo reina actualmente, invisible, en los cielos y en la tierra, que actúa visiblemente en la Iglesia y mediante la Iglesia, y que sigue ejerciendo actualmente sus funciones, y especialmente la de gran sacerdote, intercediendo por nosotros al Padre y presentándole todas nuestras oraciones (*Jn* 14, 14 y s.)

En cambio, es exacto que confesando el *Kyrios Christos*, somos trasladados sin cesar al hecho central único que funda la soberanía presente de Cristo y nuestra fe en ella. Por consiguiente, todo lo que ha ocurrido y ocurre aún en la Iglesia, en otros términos, la «tradición» eclesiástica, no debe revestir la misma importancia a nuestros ojos que el acontecimiento central. Sería, trasladado al presente, un error idéntico al que comete, en relación con el porvenir, «la escato-

logía consecuente». El centro no es el presente, ni el porvenir, sino la obra terrestre de Cristo. Como ya hemos indicado, el peligro que consiste en conceder al presente un valor absoluto existe en el catolicismo, que, en todo caso en lo que concierne a las relaciones entre la «tradición y de la Escritura», atribuye un valor central a la época presente de la Iglesia, posterior a Pascua. Sin duda, la Iglesia católica reconoce formalmente la necesidad, tal como la hemos demostrado, de orientarse sin cesar hacia el ἐφάπαξ del hecho central; pero en definitiva, la desconoce en el sentido de que este hecho único concluido es *hecho actual* en la Iglesia; desde entonces está, por así decirlo, ligado al tiempo presente y cesa de ser un hecho único, llevado a cabo en el pasado. En último término, el carácter temporal del conjunto de los acontecimientos pierde su valor y aquí se halla sin duda la razón profunda de la actitud del catolicismo en relación con la ἐφάπαξ de la muerte de Cristo en la cruz.

Eminentes teólogos católicos han protestado a menudo, y no sin cierta razón, sin duda, contra el error que comete la interpretación protestante, según la cual, en la misa, el sacrificio del Gólgota es «repetido». En realidad, dicen, este acto único no es repetido, sino «actualizado». Pero según la concepción que se tenía del tiempo en la época del cristianismo primitivo, esta «actualización» no nos parece que haga tampoco justicia a la ἐφάπαξ. Ciertamente, y nosotros también insistimos en ello, el culto cristiano primitivo, cuyo punto culminante indispensable es la eucaristía, nos traslada, hacia atrás, al Crucificado y al Resucitado, y nos arrastra, hacia delante, hacia Aquel que vendrá al fin de los tiempos. Pero Aquel que aparece ahora en la comunidad reunida no aparece *ni* como Aquel que «*es crucificado*» y *que resucita*, ni como Aquel que volverá a la parusía escatológica, sino como Aquel que *está sentado a la diestra de Dios*, que *fue* crucificado, y que *ha* resucitado y que *volverá*. En calidad de esto, ofrece, en el presente, el perdón de los pecados, que *obtuvo*,[26] y promete el cumplimiento, que *traerá*. Si KIERKEGAARD cruza, por así decirlo, de un salto hacia atrás, el tiempo que separa la época presente del acontecimiento central, la aparición de Cristo, el catolicismo, al contrario, cruza, de un salto hacia delante, el tiempo que separa la aparición de Cristo de la época actual. Si KIERKEGAARD subestima el valor propio que reviste la época presente en la historia de la salvación, el catolicismo, por el contrario, lo sobreestima con relación al acontecimiento central *pasado*.

26. 1 *Cor* 11, 24 y *Lc* 22, 19: τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.

Hacia el año 150, la Iglesia antigua hizo del Canon una norma, a fin de someter a su control toda tradición *ulterior*. Mostró así que comprendía la necesidad de subordinar, *a partir de un cierto momento*, la tradición a la Escritura. Este momento fue aquel en que se hallaron, en el tiempo, demasiado alejados del acontecimiento central para poder considerar que todos los acontecimientos sobrevenidos después de Pascua formaban aún parte de este centro. En esta época, hacia la mitad del siglo II, Papías escribió sus ἐξηγήσεις τῶν κυριακῶν λογίων y se gloría de haberse apoyado, no tanto en la tradición escrita como en la ζῶσα φωνή, es decir, en la tradición oral. Ésta, en efecto estaba entonces viva todavía. Pero lo que nos da a conocer basta para mostrar el valor que tenía en aquel momento. Léase, por ejemplo, en los fragmentos de Papías el relato legendario referente a Justus Barsabas[27] o sobre todo compárese su narración obscena y fabulosa de la muerte de Judas Iscariote con los textos correspondientes del Nuevo Testamento[28] (*Mt* 27, 3 y s.; *Act* 1, 18 y s.). Se comprenderá por qué la Iglesia desconfió de la tradición y la sometió, por consiguiente, a la norma de un Canon. Al alejarse temporalmente del acontecimiento central, la tradición, por sí sola, no ofrecía ya ninguna garantía en lo que se refiere al desarrollo legítimo del Evangelio.

La iglesia antigua conservó en el Canon, en el momento oportuno cuando se estaba todavía a tiempo, la tradición apostólica ya formada y todavía perfectamente religada al acontecimiento central del que casi formaba parte. Añadió a este Canon, como principio de interpretación, la antigua regla de fe. Haciendo esto, establece, ella misma, la distinción decisiva que separa la *tradición antigua*, a partir de entonces codificada en tanto que Escritura, de la tradición *ulterior*, en formación desde aquel momento, y que debía ser controlada y juzgada fundándose en la primera. No debería olvidarse nunca que fue *la misma Iglesia católica, en vías de formación*, quien creó esta norma en aquella época; esto no podía tener otro sentido para ella que el de someter a la Escritura toda la tradición que se desarrollaría a partir de aquel momento.

Por oposición a la constricción que el protestantismo hace sufrir a la fe cristiana primitiva, hay que afirmar que al establecer el Canon, la Iglesia antigua no quería impedir, de una manera general, la

27. *Patrum apostolicorum opera*, ed. GEBHARDT-HARNACK-ZAHN, *Pap. frag.* III (*Euseb. Hist. eccl.*, III, 39, 9).

28. *Ibid. frag.* V (ed. *minor frag.* III). El relato de los Hechos (1, 18) tiende ya por otra parte hacia un desarrollo en el sentido de la leyenda de Papías.

formación de una tradición ulterior; creía, en efecto, que la historia de la salvación continuaría, pero que solamente colocándose en el punto de orientación firmemente establecido y constituido por el acontecimiento central, se podría reconocer hacia qué sentido esta historia tiende realmente. Al orientarse en relación a este punto central, la Iglesia se guardaría de considerar que algunas desviaciones eclesiásticas pertenecen a la historia de la salvación.

Así pues, la *misma Escritura* ha debido necesariamente ser mirada como *formando aún parte del elemento central.* Estos libros fueron escritos en tiempo de los apóstoles; este hecho ha debido necesariamente ser incluido, más tarde, en la parte central de la historia de la salvación. En consecuencia, a partir de la segunda mitad del siglo II, la época apostólica entera ha sido considerada como la del acto temporalmente único de la *fundación* de la Iglesia, y esta fundación, que, *en verdad, pertenece ya a la época actual, posterior a Pascua,* ha sido concebida no obstante como un acontecimiento del centro mismo. Los apóstoles y los escritos del Nuevo Testamento que remontan a ellos, participaron de este modo de la ἐφάπαξ del acontecimiento central, aunque, por otra parte, perteneciesen ya a la ἐφάπαξ del tiempo de la Iglesia —pero aquí, en una situación excepcional, en calidad de fundamento de este tiempo.

Esto explica que, desde el punto de vista de la Iglesia antigua, una palabra que en el Nuevo Testamento se refiere a la vocación apostólica, no pueda ser aplicada directamente al ministerio episcopal. La vocación de apóstol es ἐφάπαξ, intransferible, puesto que, en el Nuevo Testamento, el apóstol es un testigo de la resurrección de Jesucristo, aparecido en carne. Y esto los jefes ulteriores de la Iglesia no pueden serlo ya.

La *predicación,* lo hemos visto ya, debe continuar sin embargo hasta el final, pero el *fundamento* de esta predicación, a saber, el testimonio de los apóstoles, que «vieron al Señor», no puede perpetuarse.

> Es innegable que, *al principio,* los primeros cristianos estuvieron lejos de pensar que el período actual se prolongaria más allá del tiempo en que los apóstoles actuaban. Este hecho no quita en absoluto su valor a la distinción establecida entre la predicación y el fundamento apostólico de esta predicación. Esta distinción, es cierto, no ha revestido todo su sentido más que a partir del momento en que esta espera se reveló ilusoria (*cf. supra,* pág. 84 y s.). Sabemos que el apóstol Pablo, en el curso mismo de su actividad, no tuvo

en cuenta este límite, en todo caso en lo que a él le concernía.

La Iglesia antigua creó el Canon novotestamentario cuando se comprobó que la Iglesia continuaba existiendo, pero que todos los apóstoles estaban muertos. Fijando de este modo por escrito el testimonio de éstos, *ha permanecido fiel al juicio primitivo que reconocía en el apostolado una función temporalmente única en la historia.*

La Iglesia está edificada sobre «el fundamento de los apóstoles y de los profetas» (*Ef* 2, 20). No se puede fundar una cosa más que *una sola* vez. Por ello las palabras célebres de Jesús a propósito de la Iglesia (*Mt* 16, 18) no podrían proporcionar la justificación bíblica del papado.

Sobre esta cuestión, y sobre ésta solamente, debería entablarse la discusión entre los protestantes y los católicos a propósito de *Mt* 16, 18. Los exegetas protestantes se simplificaron demasiado el trabajo cuando pensaban poder suprimir radicalmente *a priori* este problema, declarando este pasaje apócrifo o negando la estancia de Pedro en Roma. En efecto, por un lado los argumentos de la crítica literaria y los argumentos de fondo invocados contra la autenticidad del texto no son suficientemente sólidos: el hecho de que estas palabras sólo figuren en el Evangelio según san Mateo no prueba nada,[29] porque muchas otras palabras, de cuya autenticidad no se ha dudado jamás, no figuran tampoco más que en él; invocar el hecho de que, en boca de Jesús, la mención de la ἐκκλησία es una imposibilidad, no puede ser probado, sobre todo si remontamos al equivalente semítico.[30] Por otro lado, la tentativa, renovada recientemente por KARL HEUSSI, que intenta negar, contra la opinión de HANS LIETZMANN,[31] la

29. Sin embargo, la comparación literaria de los textos sinópticos muestra que estas palabras no han sido colocadas seguramente en su marco adecuado cuando Mateo las pone en relación con el relato de la conversación que tuvo lugar en Cesarea de Filipo (*Mc* 8, 27-33), cuyo rasgo sobresaliente no es conciliable con *Mt* 16, 17. Pero esto no demuestra en absoluto que las palabras no sean auténticas.

30. *Cf. supra*, p.

31. Karl HEUSSI (*War Petrus in Rom?*, 1936). H LIETZMANN (*Petrus und Paulus in Rom*, 1915, 1927, 2.ª edición) había demostrado ya, apoyándose en la arqueología, que el martirio de Pedro en Roma es innegable. La publicación del texto de K. HEUSSI suscitó, en los años 1936 y 1937, entre LIETZMANN y él, una controversia en cuyos detalles no podemos entrar aquí.

estancia de Pedro en Roma, no terminó mejor que las de sus predecesores; hay que notar por otra parte que admitir que Pedro haya muerto en Roma como mártir no implica que haya sido el obispo de la comunidad romana. Los Reformadores, es cierto, se esforzaron en demostrar que el *logion* es dirigido por Jesús a Pedro; pero la relación que intentan establecer entre el término «piedra» y la fe, y no la persona, del apóstol, no podría ser comprendida por una exégesis imparcial; deja ver demasiado la influencia ejercida sobre ellos por la tendencia polémica cuya finalidad es impedir que el papado se funde en este *logion*. En realidad, estas palabras fueron dirigidas efectivamente a la persona del apóstol, pero precisamente a él solo, en el sentido de que es el fundamento de la Iglesia, colocado de una vez para siempre. En efecto, sólo se pone fundamento a una casa una sola vez, al principio.

* * *

Así pues, también en este problema hallamos confirmado el doble carácter que determina a la época presente, así como a cada parte de la línea de la salvación: cada época tiene, en relación a la historia de la salvación, un valor propio, pero solamente cuando se pone en relación con el elemento central, la aparición de Cristo. Frente al catolicismo hemos subrayado el hecho de que, en la fe de los primeros cristianos, el presente no es estimado en su justo valor en relación con la historia de la salvación más que si está subordinado al acontecimiento temporal central, y, por consiguiente, desde el punto de vista de la Iglesia posapostólica, a la Escritura. Frente a un protestantismo estrecho, hemos puesto en evidencia que la historia de la salvación continúa desarrollándose progresivamente desde la Ascensión de Cristo, y que nuestra época, la época actual tiene también un sentido particular en relación con la historia de la salvación.

TERCERA PARTE

LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN Y LA HISTORIA UNIVERSAL

ΔΙ' ΟΥ ΤΑ' ΠΑ'ΝΤΑ

CAPÍTULO PRIMERO

LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN Y EL UNIVERSALISMO CRISTIANO

Nos hemos esforzado hasta aquí en definir la línea de la salvación en su conjunto y las relaciones que existen entre sus diferentes partes. Se trata ahora de indicar cuál es, por así decirlo, la irradiación de esta línea en el campo de esta historia general que no es, hablando con propiedad, la historia de la salvación. ¿Mas una tal tentativa halla su justificación en el Nuevo Testamento? ¿No tiende el cristianismo primitivo, a sabiendas, por una extrema concentración, a permanecer sobre la línea estrecha de la salvación? ¿No debemos decir que únicamente esta estrecha banda está vivamente iluminada y que no proyecta ninguna luz sobre la vasta superficie que la rodea y que queda envuelta en profundas tinieblas? «La luz brilla en las tinieblas, y las tinieblas no la han recibido», se lee en el prólogo del Evangelio de Juan. Este versículo marca, lo más fuertemente posible, la concentración, pero, por otra parte, presupone que la luz tiene tendencia a irradiar y, por consiguiente, que en principio un conflicto debe sobrevenir. Εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν. El mundo pertenece a Cristo (*Jn* 1, 11).[1]

La gran importancia que la más antigua confesión de fe en dos términos (1 *Cor* 8, 6), así como los autores del Nuevo Testamento, en los pasajes esenciales (*Jn* 1, 3; *Col* 1, 16; *Heb* 1, 2 y 10), atribuyen a la mediación de Cristo en la creación, demuestra, por sí sola, que el cristianismo primitivo, a pesar de, o mejor en virtud de su concentración sobre la línea de la salvación, en el sentido restringido, pone la mira en *la historia universal en su totalidad.* La confesión de fe más antigua, «Kyrios Christos», que se refiere ante todo al presente, proclama igualmente la soberanía universal de Cristo.

1. R. BULTMANN refiere τὰ ἴδια al «mundo de los hombres» (*Das Evangelium des Johannes,* 1941, p. 34).

En efecto, el término *Kyrios,* tanto si se considera su equivalente hebreo, *Adonai,* como su sentido habitual en griego, implica una pretensión absoluta de la totalidad. Esto confirma igualmente que, por paradójico que pueda parecer, la concentración sobre la línea de la salvación es la inversa de una indiferencia con respecto a la historia universal.

Recordemos lo que se ha dicho en la primera parte, a propósito del doble movimiento de la línea de la salvación.[2] Hemos constatado que este movimiento tenía como principios la elección y la sustitución. Partiendo de una base tan amplia como se pueda imaginar, se produce una reducción progresiva hasta el centro, a partir del cual sobreviene una nueva ampliación: la creación - la humanidad - Israel - el «resto» - el Único - los apóstoles - la Iglesia - la humanidad - la nueva creación. El universalismo del cristiano primitivo está ligado a esta noción de *sustitución.* De aquí procede el carácter profundamente único de la línea de la salvación en la revelación novotestamentaria: es la línea de Cristo, no solamente a partir de una cierta etapa, sino en toda su extensión. Todo dualismo entre la creación y la redención queda aquí excluido. Al lado de la línea de la redención, llevada a cabo por Cristo, no podría haber en el Nuevo Testamento una línea de la creación llevada a cabo por Dios. Al contrario, la historia de la salvación reviste un valor universal, no solamente en función de la amplitud de su base de partida y de la amplitud de su meta final, sino en función de la repercusión universal del acontecimiento central, en el cual la *reducción* alcanza su punto extremo en vistas justamente a la redención de *todos.* El cristianismo primitivo no reconoce más que esta sola y única línea de la historia divina, aquella en que, desde el principio hasta el final, se aplica el principio: todas las cosas proceden *de* Dios y van *a* Dios, todas las cosas son *por* Cristo, por la Palabra: δι' αὐτον.

El hecho de que la concentración sobre la línea de la salvación tenga una repercusión universal, ¿suprime, o por lo menos atenúa el «escándalo», la «locura» (ya señaladas en la introducción) de la concepción novotestamentaria de la historia de la salvación? La asociación *paradójica* de los términos «concentración universalista» a los cuales hemos tenido que recurrir, muestra que hay que responder negativamente. En efecto, si para comprender la historia universal se escoge como centro de perspectiva esta línea de la salvación, ésta debe parecer, en toda ocasión, al pensador profano, no solamente de-

2. Véase *supra,* p. 108 y s.

masiado estrecha, sino aun trazada arbitrariamente. Hay que dejar subsistir la paradoja y no intentar resolverla por el camino de la razón. Se trata aquí, en realidad, de dos conceptos: la concentración llevada al extremo y el más vasto universalismo, que abraza a la vez, no solamente a toda la historia humana profana, sino también a todos los fenómenos naturales.

Existe, según el Nuevo Testamento, un *universalismo cristiano.* Esta asociación de términos implica también la paradoja que acabamos de poner en evidencia. En efecto, el término «cristiano» indica precisamente que nos limitamos a la línea única y estrecha de Cristo.

En los tres puntos esenciales de la línea de la salvación cristológica, la historia universal se halla implicada en la historia de la salvación. En el momento de la *creación*: todo es creado por Cristo; en el momento de la *muerte y la resurrección* de Cristo: todo es reconciliado por él; en el momento del *cumplimiento escatológico*: todo será sometido a Dios, que es todo en todo. —Es evidente que en los períodos comprendidos *entre* estos tres puntos principales de la línea, la historia universal no puede prescindir de la historia de la salvación, aun cuando se desarrolle independientemente de ella. La reducción anterior a la encarnación de Cristo, así como la ampliación a partir de su resurrección,[3] se realizan, efectivamente, en favor de los que están fuera.

Desde Abraham existen una serie de acontecimientos que se desarrollan independientemente de la historia de la salvación propiamente dicha, pero que sin embargo han salido de ella, que se reintegrarán a ella y que han empezado ya a reintegrarse desde la muerte y la resurrección de Cristo. Los actores humanos de estos acontecimientos son los paganos, es decir, los que no están implicados en el desarrollo de la historia de la salvación, que empezó con Abraham.

Los pasajes, citados a menudo, de la epístola a los Romanos (1, 18 y s.; 2, 14 y s.) y de los Hechos (17, 22 y s.) muestran solamente que estos paganos están, aunque indirectamente, sometidos a la historia de la salvación, ya que también a causa de *su* pecado Cristo debe morir, puesto que reaccionan de una manera negativa frente a la revelación que les es concedida (*Rom* 1, 18 y s.); y, por otra parte, el día del juicio, no tendrán desventajas en relación con los judíos culpables, por el hecho de hallarse fuera de la ley de Moisés (*Rom* 2, 14 y s.). El problema de las *relaciones* entre la *revelación cristiana de la salvación* y una *revelación no cristiana* no

3. Véase *supra*, p. 109.

es tratado en estos pasajes; aparecerá solamente más tarde, en los apologistas y principalmente en Justino. La revelación presupuesta aquí y dada a los paganos, no es otra que la que, bajo la forma de una invitación a reconocer su impotencia (*Rom* 1, 21) fue dada, al principio, a la humanidad entera y pertenece de este modo a la línea de Cristo. Ahora pues, así como antes de Abraham, esta revelación conduce a los hombres a la culpabilidad, porque, conociendo a Dios, no le han glorificado como debían. De este modo, a pesar de este conocimiento, no hay más que «descarrío y tinieblas» (*Rom* 1, 21). La idea, aparecida posteriormente, de una «revelación natural» es todavía extraña al Nuevo Testamento. En los pasajes indicados, se trata de los paganos desde el punto de vista de sus relaciones con *la historia de la salvación*, pero no, en primer lugar, desde el punto de vista de la *revelación* que les es concedida. Ésta no es mencionada más que en función de esta historia. Estos textos deben mostrar que aquellos mismos que, desde Abraham, no son actores en la historia de la salvación, han permanecido sin embargo en relación con ésta, ya que, por un lado, su actitud respecto a la revelación que les ha sido dada no puede acarrear más que la culpabilidad del hombre y el ὀργή de Dios (*Rom* 1, 18 y s.) y, por otro lado, esta revelación se puede convertir, incluso sin la etapa de la Ley (*Rom* 2, 14 y s.), en la condición indispensable de la fe en el camino único que conduce a la salvación.

En lo que se refiere al texto de Romanos 1, 18, si se menciona que Dios se revela a los paganos en las obras de la creación, no es, por consiguiente, para fundar un revelación natural al lado de la revelación cristiana, sino únicamente para mostrar que los paganos (así como los judíos) son «*inexcusables*». En efecto, como la inmensa mayoría de los hombres antes de Abraham se han limitado, frente a esta revelación, a un conocimiento puramente teórico de Dios, conocimiento que les ha conducido a poner a la criatura en el lugar del Creador, en vez de glorificarle como es debido (v. 21). Si hubiesen reconocido su condición de criaturas y hubiesen actuado en consecuencia, habrían alcanzado así de golpe lo que debe producir ahora en nosotros la fe en la obra expiatoria de Cristo. Pero no fue así y nunca es así en el terreno del paganismo. El apóstol Pablo constata solamente que la revelación ofrecida por las obras de la creación (aunque desde el punto de vista de Cristo sea ya Su revelación) no condu-

ce a los paganos a Cristo de una manera positiva. Solamente es para ellos una preparación a la revelación de la cruz en la medida en que les muestra manifiestamente que son pecadores y que, por consiguiente, no puede haber, incluso para ellos, otro camino que el de Cristo muerto en la cruz. (Su situación es pues idéntica a la de los judíos, que han hallado en la revelación de Dios por la Ley un motivo de orgullo humano: *Rom* 2.)

R. BULTMANN tiene razón al escribir a propósito de este tema (*Offenbarung und Heilsgeschehen*, 1941, pág. 23): «¿Pero *por qué* el apóstol (Pablo) habla de esto? ¿Sería quizá para hacer «teología natural», es decir, para mostrar la existencia de una revelación de Dios en el universo? ¿Sería para conducir a los hombres a descubrir una revelación de Dios fuera de Jesucristo? ¡Es, al contrario, únicamente para conducirles a descubrir las revelaciones de Dios en Cristo! ¡Y para elevar contra ellos una acusación, de modo que no tengan excusa alguna! ¿En qué consiste, efectivamente, la revelación natural? En esto, que la creación enseña al hombre a conocerse como criatura, a percibir sus límites y a conocerse como beneficiario y como deudor.»

Así pues, el hecho de que los paganos no fueran sometidos a la historia de la salvación que se desarrolla a partir de Abraham, no podría proporcionarles una excusa. Pero por otro lado, no puede tampoco *ponerles en desventaja* ante la justicia de Dios. Si, en efecto, en *Romanos* 2, 14 y s., τὰ ἔθνη designa a los paganos,[4] hay que comprender en este sentido el pasaje que trata de la ley inscrita en los corazones, ley que se manifiesta bajo la forma de «conciencia» y de «pensamientos que les acusan o les defienden». Sea lo que fuere, aquí tampoco se trata de una revelación natural, independiente de Cristo, sino de la condición que los paganos comparten con la humanidad que existía antes de la elección de Israel. Esta revelación en los corazones no deja de estar relacionada con el hecho de que Cristo debió morir también por los paganos. El juicio de que se trata en el versículo 16 es evidentemente el Juicio final, que es, para el apóstol Pablo,

4. Filológicamente, τὰ ἔθνη podría sin embargo referirse muy bien a los *pagano-cristianos. Cf. Rom* 16, 4; *Gál* 2, 12; *Ef* 3, 1. En este caso, lo que se ha dicho más arriba es válido con mayor motivo.

inconcebible sin Cristo, y del que se dice expresamente que tendrá lugar κατὰ τὸ εὐαγγέλιον μου διὰ Ἰησοῦ χριστοῦ. Los paganos no tendrán desventajas en aquel momento en relación con los *judíos*, por el hecho de no haber sido elegidos para recorrer las *etapas* de la historia de la salvación, es decir, por el hecho de no formar parte del pueblo de Israel que recibió la Ley de Dios. Aquí pues, la oposición no está entre la revelación natural y la revelación cristiana, sino entre la revelación sin la Ley mosaica y la revelación con esta Ley. Convirtiéndose, los paganos pueden, por así decirlo, quemar la etapa que constituye la Ley en la historia de la salvación, *porque Cristo es el cumplimiento de la Ley y en Él esta etapa queda superada.*

Tampoco aquí se trata de la revelación en los corazones como de una revelación que conduciría a la salvación independientemente de Cristo. Tampoco se dice que esta revelación prepare a la revelación de Cristo. Se afirma solamente que los que no fueron elegidos para participar de la revelación en la historia de la salvación no necesitan pasar por la etapa de la Ley para llegar finalmente a la salvación (evidentemente, a la salvación por Cristo).

El apóstol Pablo no nos dice ni cómo ni cuándo la revelación del Crucificado puede alcanzar a los que han muerto paganos. Los otros libros del Nuevo Testamento no nos dan tampoco más detalles sobre este punto, excepto la primera epístola de Pedro (3, 19 y 4, 6). La predicación dirigida a los muertos y mencionada en estos versículos contiene efectivamente una respuesta a esta pregunta. Más tarde, el libro de Hermas se preocupa de una forma análoga y extiende incluso a los apóstoles esta actividad constituida por la predicación entre los muertos.[5]

El detalle del discurso del apóstol Pablo en el Areópago (*Act* 17, 22 y s.) consiste en que el apóstol anuncia al Dios que los paganos han adorado «sin conocerle» (v. 23) y en que muestra que el Dios que les era desconocido es el mismo que *Aquel que ha resucitado a Cristo de entre los muertos* (v. 31). Ésta es, en efecto, la revelación que Dios les da ahora, «sin tener en cuenta los tiempos de esta ignorancia» (v. 30). Si el apóstol Pablo, en su discurso de Atenas, hubiese simple-

5. *Sim* IX, 16, 57.

mente yuxtapuesto una revelación natural a la revelación cristiana, no hubiese suscitado la risa de sus oyentes. El fracaso de su discurso procede justamente de que dejó subsistir el escándalo, afirmando *el carácter profundamente único* de la línea de la salvación desde Adán (v. 26) hasta la resurrección de Cristo. El hecho de que los paganos de Atenas rechazaran el discurso de Pablo en el Areópago (*Act* 17, 32) puede ser considerado como una afirmación de lo que el apóstol constata en *Rom* 1, 18 y s.: los paganos, tanto después como antes de Abraham, se cierran a la revelación que Dios les da en las obras de la creación; de este modo, por más que sepan que somos de su raza (v. 28), su ciencia no es más que «ignorancia» (v. 30).

No son las relaciones entre la revelación cristiana y una «revelación natural», independiente de Cristo, las que interesan a los autores del Nuevo Testamento, sino la importancia que hay que dar a los paganos a la luz de los acontecimientos de la salvación. Para que la idea de la realización progresiva del plan de salvación por la elección y la sustitución tenga sentido, es necesario que aquellos que *son representados por sustitución* permanezcan en el surco de la línea de la salvación. De este modo se demuestra *por qué* los paganos deben ser representados y, además, *cómo* esta sustitución, por el endurecimiento de Israel (*Rom* 11, 11), consigue de una manera positiva hacerles «entrar» en este prolongamiento de la historia de la salvación que es la Iglesia (*Rom* 11, 25). Todo lo que es llamado «historia profana» se halla de este modo ligado a la historia de la salvación. Los dos dominios son *ciertamente distintos, pero no separados.* Yuxtaponerlos separándolos, someter, por ejemplo, uno de ellos a la Creación y el otro solamente a la Redención por Cristo, sería desconocer el universalismo del cristianismo primitivo.

HOFMANN, teólogo de Erlangen ya citado, y representante brillante, en el siglo XIX, de lo que se llama la «teología de la historia de la salvación», se esforzó en dar de las relaciones existentes entre esta historia y la historia universal una explicación que salvaguarde el carácter particular de la historia de la salvación, tal como la ofrece el Nuevo Testamento. Funda su explicación en la idea de *profecía* (Véase antes, página 132). Según él, cada acontecimiento es la profecía de un acontecimiento que ha de venir. Hofmann reúne de este

modo, sobre la misma línea, la historia profana y la historia bíblica; pero a pesar de sus esfuerzos, no hace justicia al carácter específico de la revelación bíblica.

La historia universal parte de la misma línea que la historia de la salvación y se reúne luego con ella. A partir de la resurrección de Cristo, el *presente* en relación con la historia de la salvación se halla ya *en camino hacia esta línea.* Cristo reina ya sobre todas las cosas, pero este reinado sólo es comprensible por la fe. Predicando esta realidad, que comprende por la fe, la Iglesia cumple el deber que le incumbe de llevar el desarrollo hasta su término, hasta el día en que la soberanía de Cristo, actualmente invisible, será visible para todos.

El presente es la época en que, en los cielos y en la tierra, todas las cosas son remitidas ya a Cristo. Ahora es cuando, según la fe de los primeros cristianos, la historia universal aporta manifiestamente y sin tener conciencia de ello, su colaboración a la historia de la salvación propiamente dicha. En los dos capítulos siguientes, mostraremos de qué modo esto se lleva a cabo.

Capítulo II

LA SOBERANÍA UNIVERSAL DE CRISTO Y LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN

La muerte y la resurrección confieren a Cristo la soberanía sobre todas las cosas. La creación entera se ve afectada por este acontecimiento redentor. Desde la Ascensión, Cristo está sentado a la diestra de Dios y todas las cosas son puestas bajo sus pies. Por consiguiente, desde que se alcanzó este punto central, la historia universal se integra de una manera decisiva en la historia de la salvación. Sin duda, ésta debe continuar aún hasta el cumplimiento de la nueva creación el camino, ya trazado, de la unidad a la multiplicidad. Pero como la victoria decisiva ya ha sido ganada para el mundo entero, el interés que el Nuevo Testamento siente por la historia universal se concentra en el *presente*, cuyo origen se remonta a esta victoria.

Ciertamente, la diferencia que existe entre la historia de la salvación propiamente dicha, tal como se desarrolla en la Iglesia, y la historia universal, no está aún abolida en esta época actual. La relación distintiva y compleja en la cual estas dos series de acontecimientos se hallan entre sí durante el período actual, y que está ligada al carácter temporal intermedio del tiempo presente, halla una expresión más precisa en las dos nociones novotestamentarias de la «realeza de Cristo» y de la «Iglesia». Hemos estudiado esta relación en una publicación anterior [1] y debemos remitirnos a ella para los detalles. Sólo extraeremos aquí lo que se refiere al problema planteado.

Hemos indicado ya los textos en los cuales se trata de la sumisión de las potencias invisibles por Cristo.[2] Nos podemos limitar por tanto a confrontar a los que tratan de la soberanía actual de Cristo

1. *La Royauté du Christ et l'Église dans le Nouveau Testament.* 1941.
2. Véase *supra*, p. 141 y s.

sobre todas las cosas con los que tratan de su soberanía sobre el campo menos extenso de la Iglesia.

No es solamente la historia general de la humanidad, sino también la de la *naturaleza entera,* la que se halla situada en esta relación curiosa con la historia, tan estrecha, de la Iglesia.

Todas las cosas han sido remitidas a Cristo, *en los cielos y en la tierra* (*Mt* 28, 18). Todos los seres que están en los cielos, sobre la tierra y debajo de la tierra doblan las rodillas ante él (*Flp* 2, 10). La confesión de fe: *Kyrios (Adonai) Ieosus Christos,* que «toda lengua» pronuncia, afirma también que no hay ningún ser ni ningún lugar en toda la creación que escape a Su soberanía. En este sentido, Dios Le ha dado el nombre que está «por encima de todo nombre» (*Flp* 2, 9). es decir, su propio nombre de soberano: *Adonai.*

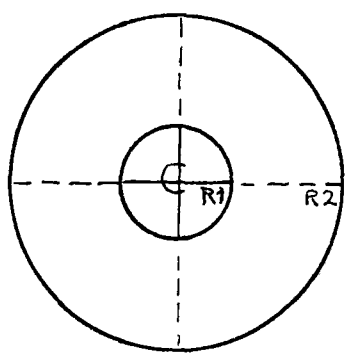
Por otra parte, precisamente en los pasajes en que se trata de esta soberanía de Cristo sobre todo el universo visible e invisible, la Iglesia está muy íntimamente asociada a esta soberanía. En *Col* 1, 17, el Apóstol, después de haber mencionado que «todo ha sido creado por Él y para Él», las cosas visibles y las invisibles, «los tronos, las autoridades, las dominaciones y las potencias», afirma que Cristo es la *cabeza* del cuerpo, el jefe de la *Iglesia,* e inmediatamente después (v. 19), añade que, por la sangre de la cruz de Cristo, Dios ha reconciliado consigo mismo *todas las cosas,* las que están en la tierra y las que están en los cielos. De la misma manera, leemos, en el capítulo 2, 10, que Cristo es *el jefe de toda soberanía y de toda potencia.* ¿Cómo puede ser designado Cristo a la vez como la cabeza del pequeño grupo que es la Iglesia y como la cabeza del universo? El mismo acercamiento sorprendente aparece en la epístola a los Efesios. Según *Ef* 1, 10, «Dios ha decidido reunirlo todo en Cristo», bajo una sola cabeza, «lo que está en los cielos y lo que está en la tierra»; según el versículo 22, «ha puesto *todas las cosas* por estrado de sus pies y le ha dado como *jefe* supremo a la Iglesia». De la misma manera, las palabras, ya citadas, del Resucitado, según las cuales la soberanía le ha sido dada sobre todas las cosas, está en íntima relación con la orden de bautizar que sigue inmediatamente y que equivale a la orden de fundar la Iglesia (*Mt* 28, 12 y s.).

En las epístolas a los Colosenses y a los Efesios, la relación que existe entre Cristo, la Iglesia y el mundo es expresada con ayuda de las imágenes de la cabeza y del cuerpo. Hay que notar que Cristo es designado como la *cabeza* del universo *y* de la Iglesia. Por el contrario, aquí, como por todas partes en el Nuevo Testamento, *solamente la Iglesia* es el *cuerpo* de Cristo en la tierra. El uso más ex-

tendido de la expresión «corpus christianum», aparecida más tarde en la historia de la Iglesia, no se halla, por consiguiente, fundada en absoluto en la noción novotestamentaria del cuerpo de Cristo.

Cristo, desde su resurrección, es el jefe de la Iglesia y, al mismo tiempo, el de todos los seres visibles e invisibles; su cuerpo, por el contrario, no es representado más que por la Iglesia. Este doble hecho nos permite comprender mejor la relación íntima que el cristianismo primitivo entero presupone entre la historia de la salvación y la historia universal en el tiempo actual. La Iglesia, en calidad de cuerpo de Cristo, continúa la obra del Señor sobre la tierra. Lo que ocurre es decisivo para todas las criaturas: «La sabiduría de Dios infinitamente diversa es manifestada a las dominaciones y a las potencias por la Iglesia, en los lugares celestes» (*Ef* 3, 10). A partir de aquí Cristo gobierna el mundo de las cosas visibles e invisibles. La Iglesia está en el corazón de Su soberanía. Ciertamente, Cristo *reina* igualmente sobre ella, puesto que es también su jefe; pero en la medida en que «toma forma» en él (*Gál* 4, 19), ella reina también con él (2 *Tim* 2, 12).

La Iglesia y el mundo no pueden ser representados por dos círculos yuxtapuestos, por así decirlo, o simplemente tangentes o secantes. No son tampoco círculos que coincidan. Debemos, al contrario, figurarnos dos círculos concéntricos cuyo centro está constituido por Cristo. La superficie total (R_1+R_2) es el *regnum Christi*; la superficie del círculo interior (R_1) es la Iglesia; la superficie comprendida entre el círculo grande y el pequeño (R_2) es el mundo.



C = Cristo

R_1 = La Iglesia

R_2 = El mundo

R_1+R_2 = *regnum Christi*

El círculo interior está más próximo a Cristo que el círculo exterior; y sin embargo, Cristo constituye el centro común. La alternati-

va: ¿hay dos dominios o uno solo?[3] no existe por tanto en el Nuevo Testamento. La relación es más compleja. Lo veremos al examinar especialmente el lugar que el cristianismo primitivo asigna al Estado.

Ciertamente, el círculo interior está también formado por hombres pecadores; pero estos hombres creen en la redención por Cristo, y, según esta fe, *saben* que reina sobre ellos como sobre el mundo entero. El resto del mundo visible e invisible está también dominado por Cristo, pero, en primer lugar, sin saberlo. *Sin que lo sepa,* puede ser colocado bajo la soberanía de Cristo, ya que, sin ninguna duda, le está sometido. La Iglesia, por el contrario, debe anunciar al mundo entero que todos se hallan colocados bajo la misma soberanía, tanto si pertenecen a la Iglesia como si no. Por ser la única que conoce este *Kyrios Christos,* debe anunciarlo a los que, sin saberlo, Le están igualmente sometidos, y que cumplen la misión que les ha sido asignada.

A causa de esto la Iglesia debe interesarse por todo lo que ocurre en el mundo, fuera de sus límites. Efectivamente, la historia de la salvación ha alcanzado un punto en que, según la revelación novotestamentaria, la historia universal *ha empezado ya* a recobrar su sitio, en la serie de acontecimientos de la salvación, aunque, sin identificarse todavía con ella. Pero ciertamente este interés, si tiene su origen en el Nuevo Testamento, debe estar fundado con relación a la historia de la salvación, cristológicamente.[4]

* * *

No hemos hablado hasta aquí más que del período presente de la historia de la salvación. ¿Existen relaciones análogas entre la historia universal y las *otras* partes de la línea temporal de la salvación? Hemos visto que, en el origen, todos los acontecimientos de la salvación se confunden con la historia universal. Es igualmente evidente que, según la fe cristiana, la historia de la salvación se confundirá de nuevo, al final, con la historia universal, ya que éste es ciertamente el sentido del cumplimiento: es necesario que «todo

3. Véase Emil BRUNNER («Zur christologischen Begründung des Staates», *Kirchenblatt für die Reformierte Schweiz,* 1943, p. 2 y s., 18 y s., 34 y s.). Véase la crítica de esta opinión, *infra,* p. 193 y s.

4. Se ha intentado interpretar en este sentido los acontecimientos contemporáneos. Véanse las declaraciones de Karl BARTH a propósito de los acontecimientos de los años 1938 a 1945 (*Eine Schweizer Stime, 1938-1945,* 1945). *Cf.* también la traducción francesa parcial de esta obra: «Une voix suisse», Ginebra (s. d.).

Israel», tanto los paganos como el pueblo de Israel que fue escogido en otro tiempo, «entre» (*Rom* 11, 25 y s.) y que un nuevo cielo y una nueva tierra sean creados.

Sin embargo, sobre el período que va desde Abraham hasta Cristo, los textos del cristianismo primitivo proporcionan, *a este respecto*, muy pocos datos. En lo que concierne a la historia «profana» de este período, nos vemos reducidos a las deducciones. Podemos admitir que, en este aspecto, el cristianismo primitivo se apropió del punto de vista del *Antiguo Testamento*: por una parte, la historia profana sirve de fondo a la historia de la salvación; pero, por otra parte, pueblos paganos y hombres poderosos de este mundo pueden ser, sin saberlo, ya directamente los instrumentos de esta historia. Basta recordar aquí el papel desempeñado por los asirios en los antiguos profetas, y por Ciro en el segundo Isaías. Más o menos así debieron imaginarse los primeros cristianos la preparación de la soberanía de Cristo en la historia del tiempo del Antiguo Testamento.

De la misma manera, en el Nuevo Testamento, «la historia contemporánea», profana, sirve simplemente en primer lugar «de fondo» a la historia de la salvación: por ejemplo, en *Lc* 3, 1, donde se menciona al emperador Tiberio. Pero el empadronamiento que ordena el emperador Augusto (*Lc* 2, 1) tiene ya un mayor alcance: por esta decisión, el emperador pagano colabora, sin saberlo, en la historia de la salvación. Finalmente, Pilato, sobre todo según el relato del Evangelio de Juan (19, 11), es eminentemente, y sin saberlo, un instrumento de la historia de Cristo, puesto que conduce a esta historia a su punto culminante, al acontecimiento decisivo de la cruz.[5] De la misma manera, en el *Credo*, la mención de Poncio Pilato no corresponde simplemente a una situación histórica determinada de la comunidad cristiana;[6] tiene igualmente una signicación dogmática; demuestra, con un ejemplo, que existe una relación entre la historia llamada profana y la historia de la salvación.

5. Véase Karl BARTH (*Rechtfertigung und Recht*, 1938). Interpretamos de modo diferente, es cierto, las circunstancias *históricas* del proceso de Jesús. La responsabilidad *jurídica* de la condenación nos parece que está por completo del lado de los romanos. Pero no es aquí lugar para demostrarlo.

6. Fundándonos en el artículo: «Dio testimonio ante Poncio Pilato», de G. BALDENSPERGER (*Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1922, p. 1 y s., 95 y s.), hemos intentado demostrar en nuestro estudio (*Les premières confessions de foi chrétiennes*, 1943, p. 19 y s.), cuál era el origen histórico de la mención de Poncio Pilato en el *Credo;* procede probablemente de que las más antiguas fórmulas de fe fueron pronunciadas ante los tribunales paganos durante las persecuciones; los cristianos fueron alentados en su testimonio por el ejemplo personal de Cristo ante Poncio Pilato (*cf.* 1 *Tim* 6, 13).

Y por la apreciación que nos da Pablo del papel de Pilato, comprendemos claramente que hay una relación más concreta todavía. Nos permitirá estudiar, en el capítulo siguiente, cómo, para los primeros cristianos, se integra la historia universal en la historia de la salvación.

CAPÍTULO III

LA SUMISIÓN DE LAS POTENCIAS INVISIBLES Y SU RELACIÓN, RESPECTO DE LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN, CON LA HISTORIA UNIVERSAL

(Estado e historia de la salvación)

En el curso de su exposición sobre «sabiduría» escondida que Dios había predestinado para nuestra gloria, el apóstol Pablo escribe, en la primera epístola a los Corintios (2, 8), que ningún príncipe de este mundo la ha conocido, «porque si la hubiesen conocido, no habrían crucificado al Señor de la gloria». Hablando de los ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου piensa manifiestamente, al mismo tiempo en los «príncipes» invisibles «de este mundo» (bastante a menudo designados como tales por esta expresión) y en sus instrumentos tangibles, Herodes y Pilato. La relación que percibimos así tiene una importancia capital; nos permite penetrar más profundamente el sentido del problema que nos preocupa, a saber, el de las relaciones entre la historia de la salvación y la historia profana.

Las confesiones de fe ulteriores de la Iglesia de Oriente, por ejemplo el Símbolo de Nicea-Constantinopla, bien conocido por la liturgia de la misa, afirman que Dios es también el creador de las cosas *invisibles;* esta afirmación, ya lo hemos visto, está fundada en el Nuevo Testamento.[1] Por otra parte, hemos constatado que el cristianismo primitivo no se limita a afirmar la creación de los *invisibilia;* proclama la victoria obtenida por Cristo sobre estas potencias y las menciona expresamente cada vez que se trata de su soberanía universal.

La existencia de estas potencias no ofrece ninguna duda para

1. Véase *supra*, p. 102.

san Pablo, aunque no tengan, de ningún modo, un valor de intermediarias entre Dios y nosotros (1 *Cor* 8, 5). En cuanto a su carácter, el apóstol presupone que hay rasgos conocidos, puesto que se trata de concepciones muy extendidas entre el bajo judaísmo. Sus lectores sabían mucho mejor que nosotros lo que entendía por ἀρχαί, ἐξουσίαι, ἄρχοντες, θρόνοι, κυρίοτητες. Habría que conceder pues mucha más atención a la angeleología del bajo judaísmo de lo que se hace ordinariamente.

Considerando que todas estas cuestiones son más o menos accesorias y que constituyen un marco «determinado por las concepciones de la época», la mayoría de los comentadores y autores de obras de teología novotestamentaria establecen, en el Nuevo Testamento, una distinción arbitraria entre afirmaciones centrales y afirmaciones secundarias. Hemos de repetir aún que no existe más que *un solo* criterio objetivo para determinar lo que es esencial: las más antiguas confesiones de fe. Pero sabemos que, en estos brevísimos resúmenes de las verdades reveladas, los primeros cristianos mencionan, casi regularmente, a las potencias invisibles. Cualesquiera que puedan ser *nuestras* opiniones personales respecto a estas concepciones, debemos deducir que, según la fe de los primeros cristianos, estas potencias no pertenecen solamente al marco «determinado por las concepciones de la época». Son los seres invisibles que, de un modo u otro, se hallan —ciertamente no como intermediarias, sino como agentes del *regnum Christi— en el plano de fondo de la historia del mundo.*

Debemos admitir que, tal como existía en el bajo judaísmo, la teoría de los ángeles y sobre todo la de los *ángeles de las naciones,* forma parte integrante de la fe novotestamentaria.

> MARTIN DIBELIUS (*Die Geisterwelt im Glauben des Paulus,* 1909) ha tenido el mérito de indicar, por primera vez, la importancia de la creencia en los ángeles de las naciones, muy extendida en el bajo judaísmo. GÜNTHER DEHN («Engel und Obrigkeit, ein Beitrag zum Verständnis von *Rom* 13, 1-7», en *Theologische Aufsätze, K. Barth zum 50 Geburtstag,* 1936) ha vuelto a tomar y a desarrollar esta indicación.

La creencia del bajo judaísmo, según la cual todas las naciones son gobernadas por ángeles, está abundantemente atestiguada; se encuentra, particularmente, en el libro de Daniel, en el Sirácida y en Henoc, pero aparece también en el Talmud y en el Midrasch.

Explica que se haya podido referir directamente a las *potencias invisibles* el pasaje del Salmo 110, ya citado, donde el rey de *Israel* recibe la promesa de que sus *enemigos paganos* le serán sometidos. Explica de la misma manera que, en el salmo célebre que tiene el valor de una confesión de fe (*Flp* 2, 10), las palabras que, en el Antiguo Testamento, se aplicaban al principio a los paganos: «Toda rodilla se doblará ante mí» (*Is* 45, 22 y s.) hayan podido ser referidas a los «seres que están en los cielos, en la tierra y debajo de la tierra».

Esta creencia nos hace comprender de qué manera la potencia terrestre y tangible del Estado está sometida a potencias angélicas de este género. Estaban presentes detrás de las autoridades oficiales que hicieron crucificar a Cristo. Son los ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου que hemos mencionado al principio de este capítulo. El versículo de 1 *Cor* 6, 3 afirma también que, en el pensamiento de los primeros cristianos, estas potencias angélicas invisibles están presentes detrás de los Estados terrestres. Afectivamente, solamente sobre esta base se puede comprender el sentido de la exhortación que Pablo dirige a la Iglesia: si pide a los cristianos que eviten el recurrir a los tribunales de Estado para juzgar altercados entre ellos, es porque los miembros de la Iglesia tendrán,al final de los tiempos, que juzgar a los «ángeles».

Lo que se llama «el fundamento cristológico del Estado» no se basa pues únicamente, tal como lo presuponen corrientemente sus adversarios, en la interpretación dada de las ἐξουσίαι en *Rom* 13, 1, sino también en la teoría judía, muy precisa, de los ángeles de las naciones, que, tomada de nuevo por el cristianismo primitivo, juega un papel muy importante como consecuencia del alcance que se atribuye a la *sumisión de las potencias angélicas por Cristo.*

No hay que relegar por tanto esta concepción de los ángeles y de las potencias a la periferia del pensamiento paulino, tal como hacen G. KITTEL (*Christus und Imperator, Das Urteil der ersten Christen über den Staat*, 1939, pág. 51) y F. J. LEENHARDT (*Le chrétien doit-il servir l'Etat?*, 1939, pág. 36) quienes, por este motivo y otros aún,[2] niegan que las ἐξουσίαι de *Rom* 13, 1 designen a las potencias angélicas.

Ahora bien, el pasaje célebre de *Rom* 13, 1 y s. *confirma* nuestra concepción. Veremos que, si se tiene en cuenta, el desarrollo entero

2. Véase más adelante.

se esclarece y está en perfecta armonía con el pensamiento paulino en su conjunto.

> Es, en efecto, indiscutible que la explicación habitual deja subsistir un desacuerdo entre este pasaje y todo lo que sabemos sobre el pensamiento del apóstol Pablo. También se ha creído frecuentemente que había que negar la autenticidad del párrafo entero. Véase muy recientemente, CHR. EGGENBERGER: «Der Sinn der Argumentation in Röm 13, 2-5», en *Kirchenblatt für die Reformierte Schweitz,* 1945, pág. 243 y s., luego la serie de artículos de W. MÖGLING: «Anspruch, Grenze und Aufgabe des Staates», *ibíd.*, 1945, página 162 y s., 178 y s., 194 y s., 212 y s.; véase también la respuesta dada a CHR. EGGENBERGEG, *ibíd.*, 1945, pág. 278.

En lo que se refiere al término ἐξουσίαι, cualquiera que aborde el texto de *Rom* 13, 1 sin ideas preconcebidas y sin dejarse influir ni por el sentido habitual que reviste este término en la literatura profana, ni por la traducción corriente a las lenguas modernas [3] de los otros pasajes paulinos, *encontrará muy natural* dar a este plural el sentido que tiene siempre en el apóstol Pablo, es decir, el de «potencias angélicas».

> G. KITTEL (*op. cit.*, pág. 50) hace valer el que, sobre 90 casos en que el Nuevo Testamento emplea el término ἐξουσία, 80 aproximadamente presentan el sentido habitual de «potencia cualquiera que alguien puede tener». A esto hay que objetar que no se trata aquí del *singular.* Se trata únicamente del plural ἐξουσίαι o del empleo del singular con el sentido del plural, πασα ἐξουσία y, a este respecto, el resultado de la estadística novotestamentaria no ofrece ninguna duda.

Del conjunto del pasaje sobresale ciertamente, y con toda evidencia, que el apóstol Pablo quiere hablar del *Estado.* Pero esto demuestra solamente que nos hallamos aquí en presencia de la concepción que hemos encontrado ya en los otros dos pasajes paulinos, y de la cual el judaísmo ofrece numerosos ejemplos, a saber,

3. Deberíamos acostumbrarnos a traducir: «Que cada uno esté sometido a las potencias...»

que la potencia tangible del Estado es concebida como el instrumento de las potencias angélicas. Es cierto que, *en griego profano,* el singular y el plural (incluso asociados a ἀρχαί) designan *únicamente* a la autoridad secular;[4] esto no podría probar sin embargo que, en *Rom* 13, 1 y s. también deba considerarse *solamente* este sentido.[5] El mundo griego profano no conoce la teoría de las potencias angélicas, tal como la ofrecen el judaísmo final y el Nuevo Testamento. Es por tanto natural que el empleo correspondiente del término ἐξουσίαι le sea también extraño. Por el contrario, se comprende fácilmente que el apóstol Pablo, que designa siempre por ἐξουσίαι a las potencias angélicas, piense aquí en ellas también; sin embargo, las comprende en un sentido preciso, en calidad de potencias angélicas invisibles que se mantienen detrás de *la potencia del Estado;* efectivamente, el apóstol conocía bien este sentido profano del término, y lo religó al que esta palabra reviste en el bajo judaísmo y en el Nuevo Testamento. Este término tiene en él, por consiguiente, una doble significación que, en el caso presente, corresponde exactamente a su objeto, puesto que el Estado es precisamente el instrumento de las potencias invisibles.

La analogía con 1 *Cor* 2, 8 es completa, no solamente en cuanto al fondo, sino también desde el punto de vista filológico. En este pasaje también, en el que la expresión ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τοῦτον designa manifiestamente, y al mismo tiempo, a los «señores *invisibles* de este *aiôn*» y a los señores visibles, Pilato y Herodes, es característico ver figurar un término (ἄρχοντες) que, en griego profano, no designa esencialmente más que a las potencias tangibles, pero que, en el Nuevo Testamento, se aplica al mismo tiempo a las potencias invisibles. Las expresiones de 1 *Cor* 2, 8 y de *Rom* 13, 1 están por tanto escogidas intencionadamente para hacer aparecer la *relación* que existe entre ellas y caracteriza la concepción que estudiamos aquí.

Esta explicación de las ἐξουσίαι, que se impone con fuerza, fue sostenida ulteriormente, en la Antigüedad, por gnósticos en la exégesis que hicieron de *Rom* 13, 1. Es lo que nos dice IRENEO (*Adv. haer.* V, 24, 1). No sabemos por otra parte nada preciso sobre su interpretación del conjunto del pasaje. Es probable que partiendo de su concepción dualista, estos herejes concibieran estas ἐξουσίαι presentes detrás del Estado, pura y simplemente como potencias

4. Véase W. FÖRSTER, *Theol. Wörterbuch, Z. N. T.* Art. ἐξουσίαι, vol. II, página 560.
5. Esta conclusión errónea es sacada por G. KITTEL (*op. cit.*, p. 50).

malignas; pero entonces no se ve bien cómo pudieron interpretar la orden que el apóstol Pablo les daba diciéndoles que se sometieran a estas potencias.

Una cosa en todo caso es cierta: si Ireneo, el adversario de los gnósticos, se negó a interpretar las ἐξουσίαι como potencias angélicas, es únicamente porque no vio allí más que una concepción dualista errónea, cuyo resultado es que refiriendo las ἐξουσίαι a las potencias invisibles presentes detrás del Estado, se hace de éste una institución hostil a Dios. Ahora bien, la concepción novotestamentaria de las ἐξουσίαι no es precisamente dualista en este sentido. Por su sumisión a Cristo, las potencias invisibles han perdido, por el contrario, su carácter malo; están ahora bajo la dominación de Cristo y en su reino, y esto en tanto que le están sometidas y que no intentan sustraerse a esta sujeción. Por partir Ireneo —verosímilmente a instancias de sus adversarios gnósticos— únicamente de una concepción dualista, errónea, de las potencias angélicas, debe necesariamente rechazar como herética la interpretación de *Rom* 13, 1, que refiere las ἐξουσίαι a estas potencias.

Si interpreta desfavorablemente esta explicación, el motivo es que, para combatir el dualismo gnóstico, acentúa excesivamente el carácter rectilíneo del desarrollo de los acontecimientos que van de la creación a la redención y que no tiene en cuenta el *período presente* en la historia de la salvación (véase antes, pág. 54). Es característico que, en un texto que tiene el valor de una confesión de fe (*Adv. haer*, I, 10, 1) y que le ha sido transmitido por tradición, refiere al *porvenir escatológico* lo que se dice de la soberanía *presente* de Cristo, de su soberanía sobre las potencias invisibles. Partiendo de aquí, Ireneo no puede comprender la interpretación de las ἐξουσίαι como potencias angélicas más que bajo la forma dualista, tal como la exponían efectivamente los gnósticos. No puede concebir la situación *compleja* del período presente, en el cual las potencias están ya sometidas, sin estar no obstante definitivamente vencidas.

Es interesante hacer notar que G. KITTEL (*op. cit.*, página 48 y s.), al negar que las ἐξουσίαι se refieran a las potencias angélicas, cae, en definitiva, en el mismo error, cuando ve en ello (pág. 50) una captura del Estado *in malam partem*. Parte de esta persuposición errónea en la interpretación que da del texto de 1 *Pe* 2, 13 a 17 que se refiere a *Rom*

13, 1 y s. y ofrece, por así decirlo, su primera exégesis. Cree que estos versículos excluyen, en todo caso, una tal interpretación de los ἐξουσία dada la tan alta dignidad que recibe, a este respecto, el ἀνθρωπίνῃ κτίσις al cual el autor de la primera epístola de Pedro somete la autoridad del Estado. Pero esta dignidad es totalmente compatible con el carácter de las ἐξουσίαι. En el texto de *Rom* 13, 4, la designación del Estado como servidor de Dios debe conservar todo su valor en su sublime dignidad, incluso, y sobre todo, sabiendo que detrás del Estado están las potencias celestes que, a su vez, son responsables ante Dios. El texto de *Mart. Polyc.* 10, 2 que G. KITTEL cita, no prueba nada tampoco contra la interpretación que refiere las ἐξουσίαι, de *Rom* 13, 1 a las potencias angélicas; hay que considerar, en efecto, que según esta interpretación el Estado no es despreciado, sino que al contrario es ennoblecido, con la condición sin embargo de que las potencias permanezcan en su estado de sujeción.

Lo que caracteriza a la fe que los primeros cristianos tenían en la victoria obtenida por Cristo sobre las potencias invisibles, es que, aun afirmando la existencia de potencias originariamente enemigas de Dios, sin embargo no les reconoce ninguna independencia y palía así todo dualismo. La posición rigurosamente cristocéntrica de estos primeros cristianos no está de ningún modo amenazada por esto: aunque existan tales seres, escribe el apóstol Pablo (1 *Cor* 8, 5 y s.), *nosotros* no tenemos, con todo, más que *un solo* Dios y *un solo Kyrios*. Porque todas estas potencias le están sometidas ahora. Están encadenadas. Lo que se dice, en el Apocalipsis juanino, del encadenamiento de Satanás, al final de los tiempos (*Ap* 20, 2), vale también, en cierto modo, para definir la situación presente de las potencias angélicas, tal como se la imagina el apóstol Pablo. En el período que separa la resurrección de la parusía de Cristo, estan ligadas, por así decirlo, como a una cuerda que puede alargarse más o menos; de este modo, aquellas que tienden a liberarse pueden tener la ilusión de librarse de los lazos de Cristo; en realidad, por los esfuerzos que hacen aquí y allá, no hacen más que manifesetar, una vez más, su naturaleza original, demoníaca; pero no pueden hacerse realmente libres. Su poder sólo es aparente. El deber que tiene la Iglesia de oponerse a ellas es tanto mayor cuanto que *ella sabe* que su poder es sólo aparente, y que en realidad, Cristo ha vencido ya a todos los demonios.

La parte de libertad que es dejada a las potencias angélicas en su sujeción explica por qué, incluso en el período presente de la historia de la salvación, el Estado no puede ser considerado sin reservas ni críticas por la Iglesia como una realidad divina, aunque esté situado bajo la dominación de Cristo. A este respecto, la situación es extremadamente compleja, y toda simplificación traicionaría el pensamiento del cristianismo primitivo. Esta complejidad viene implicada por la que caracteriza a la situación «intermedia» del período presente. *Por una parte*, las potencias angélicas ya están sometidas, por consiguiente puestas al servicio de Cristo, de tal manera que se puede decir de ellas, de una manera totalmente positiva: después de haber sido, en otro tiempo, enemigas, se han convertido ahora en λειτουργικὰ πνεύματα εἰς διακονίαν αποστελλόμενα (*Heb* 1, 14) y por consiguiente, los cristianos deben obedecerles, tal como lo pide el apóstol Pablo en *Rom* 13, 1 y s., en donde sus agentes ejecutivos son designados con los mismos términos: θεοῦ διάκονος (*Rom* 13, 4) y λειτουργοί θεοῦ (*Rom* 13, 6). *Por otra parte*, el apóstol mismo tiene una actitud crítica respecto a este Estado: los cristianos deben mantenerse apartados de los tribunales paganos y solucionar entre ellos sus debates (1 *Cor* 6, 1 y s.). Poco tiempo después, el *mismo* Estado romano, del que el apóstol Pablo habla en términos tan positivos en *Rom* 13, puede ser designado por otro autor novotestamentario como «la bestia» (*Ap* 13, 1 y s.).

Esta actitud *aparentemente contradictoria* se encuentra en el Nuevo Testamento *entero*. Pero no aparece contradictoria más que para aquel que no ha reconocido el carácter complejo de esta situación en relación con la historia de la salvación. Hemos visto que esta complejidad tiene su origen en un dualismo *temporal* y no metafísico. Conocemos la razón profunda de este dualismo temporal. Relacionada con el problema que nos ocupa, la oposición entre el presente y el porvenir, entre lo que ha sido «ya cumplido» y «lo que no está aún acabado» —oposición que da la clave de la comprensión del Nuevo Testamento en su conjunto— aparece en el hecho de que las potencias angélicas constituyen ya el «estrado» de Cristo, pero que, sin embargo, deben ser vencidas una vez más al fin de los tiempos. Aparece también en esto: en el reino de Cristo, ya presente, los dos dominios de la Iglesia y del mundo están sometidos a Cristo, pero son aún distintos, puesto que solamente coincidirán en el reino de Dios, cuando Cristo haya llevado a cabo su misión de mediador (1 *Cor* 15, 28).

Si se ve en las ἐξουσίαι de *Rom* 13, 1 y en los ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος

τούτον de 1 *Cor* 2, 8 al mismo tiempo a las potencias invisibles y a sus agentes ejecutivos sobre la tierra, se percibe la profunda unidad que reviste la concepción del Estado en el Nuevo Testamento. La contradicción que parece existir en el seno del paulinismo entre 1 *Cor* 6, 1 y s. y *Rom* 13, 1 y s., o la todavía mayor que parece oponer a *Ap* 13 y a *Rom* 13 en el seno del Nuevo Testamento, desaparece por completo. Se ve, a partir de entonces, que a pesar de todas las declaraciones positivas de *Rom* 13, 1 y s., el Estado, tanto para el apóstol Pablo como para los primeros cristianos, no es una realidad última, sino solamente penúltima, que desaparecerá con este *aiôn*. Respecto del Estado, el cristiano pondrá siempre un último punto de interrogación y permanecerá vigilante y crítico; porque sabe que, detrás de este Estado, se hallan unas potencias que, no por haber sido integradas en el orden divino (τάξις) instaurado por la victoria de Cristo, dejan por ello de tener, todavía por un tiempo y en una cierta medida, la posibilidad de hacer revivir, bajo los aspectos de una potencia aparente, sus aspiraciones diabólicas de independencia.

Afirmaríamos incluso que, en *Rom* 13, 1 y s., según todo el contexto e *independientemente del sentido dado al término* ἐξουσίαι el apóstol Pablo parte de la siguiente idea: si el Estado posee una dignidad tal que se le debe obediencia, no es a causa de su esencia original, sino solamente a causa de su integración en la τάξις divina. En general, efectivamente, no se tiene suficientemente en cuenta el contexto. El pasaje que se refiere al Estado (13, 1 a 7) está integrado en un desarrollo más importante que se podría titular: «retribución y amor». Empieza en el capítulo 12 (véase sobre todo los versículos 17 y s.) y continúa en el capítulo 13, 8. Las nociones fundamentales de *venganza, de* ἐκδίκησις y de ὀργή de Dios, que figuran en el capítulo 12, 19, se repiten en el pasaje que trata del Estado (13, 4).[6] Los lectores están invitados a no vengarse ellos mismos, ya que, tal como está escrito, la venganza pertenece a Dios y sólo Dios tiene el derecho de ejercer la ira. Como contrapartida, el apóstol declara, usando los mismos términos, que el Estado ejerce la venganza εἰς ὀργήν. Es decir, que el Estado hace lo contrario de lo que está ordenado a la comunidad de los creyentes: no hacer venganza los unos contra los otros, antes bien amarse los unos a los otro (13, 8). El Apóstol quiere explicar cómo los miembros mismos de la Iglesia deben obedecer *a pesar de esto* a este Estado. Tenien-

6. Vemos en ello la prueba de que el pasaje que trata del Estado no debe ser considerado como una interpolación. Véase *supra*, p. 181.

do en cuenta este *último término,* al principio *negativo,* deberá comprenderse, según el contexto, el mandamiento positivo de la sumisión al Estado. Del conjunto del texto se desprende que hay que poner a la cabeza de este desarrollo los términos «a pesar de esto». *Aunque* el Estado aplique un principio opuesto a la ley cristiana fundamental, a la ley de amor, debemos *sin embargo* obedecerle, o, mejor aún, debemos obedecerle *por esta razón;* efectivamente, cuando aparece como justiciero, no lo hace más que en calidad de servidor de Dios al cual pertenece la venganza. Incumbe a este servidor el cumplir la venganza divina y llevar a cabo el justo juicio de la ira de Dios. El cristiano sabe que esta venganza divina está fundada en el amor divino de Jesucristo.

El Apóstol va todavía más lejos: el Estado, estando al servicio de Dios, va de acuerdo por consiguiente con la Iglesia en la discriminación entre el bien y el mal (13, 3 y s.). La retribución (castigo, recompensa) presupone, en efecto, la capacidad de juzgar. Pablo se limita a constatar este acuerdo: el Estado recompensa el bien, castiga el mal. Esta conformidad entre el Estado y la Iglesia, a pesar de una actitud fundamental completamente opuesta —aquí la retribución, allí el amor—, procede de que el Estado está situado en un orden divino, en una τάξις donde se convierte en el instrumento de la retribución divina. La importancia que el apóstol concede a esta noción de τάξις está marcada, al principio de este capítulo, por la frecuencia de los términos que encierran esta raíz: ὑποτάσσεσθαι τεταγμένος, ἀντιτάσσομαι, διαταγή. Constatamos pues que incluso independientemente del sentido dado al término ἐξουσίαι en *Rom* 13, existe una concepción según la cual el Estado, no por esencia, sino solamente a causa de su integración en un orden determinado, es el servidor de Dios y cumple Su voluntad.

A partir de entonces el contexto confirma plenamente la interpretación tan debatida, durante estos últimos años, de las ἐξουσίαι en el sentido de las potencias angélicas sometidas. Por otra parte, esta interpretación da un relieve particular al desarrollo entero, religándolo al artículo de fe —tan importante para la comunidad primitiva— que concierne a la sumisión de todas las potencias angélicas invisibles e integrando de este modo al Estado en esta τάξις, que los primeros cristianos consideran como la *realeza presente de Cristo.* De esta manera queda justificado lo que se llama «el fundamento cristológico» del Estado. Este principio permite explicar, de una manera satisfactoria, la yuxtaposición de pasajes tales como, por una parte, 1 *Cor* 6, 1 y s. y *Rom* 13, 1 y s. y, por otra parte, *Rom* 13,

1 y s. y *Ap* 13, que se refieren todos al mismo Estado romano. A causa únicamente de su sumisión, y no por su esencia primera, las potencias angélicas son puestas al servicio del *regnum Christi;* por otra parte son elevadas a la más alta dignidad por la función que les es dada. Pueden, sin embargo, librarse por un momento de su cadena y manifestar entonces su carácter demoníaco. Pero el cristianismo no puede renunciar nunca a la crítica suprema del Estado, incluso cuando éste continúa perfectamente sometido. Puesto que por su esencia primera no es divino, no podría ser considerado jamás como una realidad última. Esto es lo que explica la repudiación, en 1 *Cor* 6, 1 y s., de una institución tan legítima como la de los tribunales de Estado. Este texto paulino no permite ver, como se ha hecho con frecuencia, en *Rom* 13, 1 y s., una afirmación que no sufra ninguna crítica y que no plantee ningún problema. Estos dos pasajes no deben ser explicados independientemente el uno del otro.

El Nuevo Testamento deja abiertas una serie de cuestiones. No proporciona el criterio que nos permitiría reconocer en cada caso si un Estado, en el ejercicio de sus propias competencias, permanece o no en la τάξις de Dios. Ciertamente, nos enseña cuando un Estado se excede de sus límites. Sabemos, por el Apocalipsis juanino, que la pretensión del Estado de rendir culto al emperador es incompatible con la confesión *Kyrios Christos.* Se puede determinar, partiendo de aquí, a grandes rasgos, el momento en que un Estado sale del dominio que le fue asignado en la τάξις, cuando no se contenta con «lo que es del César; en otros términos, el momento en que las ἐξουσίαι intentan libertarse de su sumisión a la soberanía de Cristo, es decir, se convierten de nuevo en demoníacas al recobrar su potencia aparente. Pero, incluso en el caso de que el Estado no sobrepase, de este modo, sus límites, puede ocurrir que en *el interior del dominio que le es señalado,* cese de estar fundado en el derecho, y que invierta las nociones de justicia y de injusticia. Los primeros cristianos no conocen este *caso concreto.* En efecto, el Estado romano era un Estado fundado sobre el derecho. Por ello la comunidad cristiana primitiva no protesta contra él hasta el momento en que el discípulo de Cristo es intimado a reconocer al emperador como el *Kyrios* divino, y en que se le prohíbe confesar que Jesucristo es su único *Kyrios.* Por lo demás, la comunidad cristiana primitiva da muestras de una extrema lealtad hacia el Estado romano; porque allí donde cumple la función que le es propia, es realmente un «buen» Estado, al cual es aplicable lo que se dice en *Rom* 13, 1 y s.

Ciertamente, los acontecimientos de estos últimos años nos han demostrado, de una manera especialmente palpable, que puede existir también una transgresión de la τάξις en el terreno mismo de «lo que pertenece al César».

> En la medida en que no se aplican al Estado romano, los paralelismos que algunos cristianos han establecido, estos últimos años, entre el Imperio romano y la Alemania nacional-socialista no podrían justificarse. Es hacer demasiado honor al nacional-socialismo establecer semejante comparación. Efectivamente, el carácter demoníaco del Estado que hemos conocido recientemente puede ser comparado solamente a las transgresiones cometidas por el Estado romano para imponer el culto del emperador, y a las persecuciones que sobrevinieron para los cristianos. No podría comparársele en cuanto al ejercicio general de sus funciones de Estado.

El Nuevo Testamento no prevé en ninguna parte este caso y no considera más que aquel en que el Estado recaería en su locura demoníaca sobrepasando sus límites para imponer el culto del Emperador. No se encuentra, por consiguiente, ninguna doctrina referente a los deberes del Estado. A este respecto, el Nuevo Testamento constata simplemente que el juicio del Estado (es decir, del Estado romano) coincide con el juicio cristiano en la discriminación del bien y del mal. No explica de qué manera esta coincidencia es *efectivamente* posible. No proporciona ninguna teoría a este respecto, en todo caso, ninguna teoría fundada sobre el derecho natural.[7] En el texto de *Rom* 13, el apóstol Pablo atribuye esta coincidencia al solo hecho de que el Estado se halla integrado en la τάξις de Dios. Es indiscutible que no existe para el apóstol ninguna otra τάξις más que la del reino de Cristo. Éste es por tanto el único fundamento del Estado.

7. Fr. LEENHARDT (*Le chrétien doit-il servir l'Etat?*, 1939) tuvo la interesante idea de explicar esta coincidencia de juicio, no ya recurriendo al derecho natural, sino considerando que, según el contexto de *Rom* 13, el fundamento de todo derecho secular es el amor. Es exacto, en todo caso, decir que el hombre de Estado *cristiano* que *conoce* la soberanía de Cristo sobre el Estado, no se «reparte», como piensa Emil BRUNNER; su juicio de cristiano no es diferente de su juicio de magistrado; al contrario, en el interior mismo del Estado, debe permanecer hasta el final en el *agapé* cristiano y cumplir la voluntad de Cristo, la cual no es distinta en la vida de la Iglesia y en la vida del mundo.

Es cierto que esto no sólo es aplicable al Estado cristiano, sino también, y muy especialmente, al Estado *pagano*. El Nuevo Testamento no sabe por otra parte de ningún otro. Pablo habla justamente del Estado pagano romano en *Rom* 13. Éste puede por tanto ser perfectamente miembro del *regnum Christi*, incluso sin saberlo. Un Estado pagano puede ser un «buen» Estado, que, a la vez, respete sus límites y sea el servidor de Dios en la discriminación del bien y del mal y en el ejercicio de la retribución divina. En su condición de Estado pagano, ignora indudablemente que es miembro del reino de Cristo. Pero la Iglesia de Jesucristo lo sabe y debe anunciarlo sin cesar, sobre todo cuando constata que el Estado amenaza con sustraerse a la τάξις.

De este modo vemos como el Estado saca su nobleza de su pertenencia a la τάξις divina y solamente de ella, pero sin embargo no tiene la misma importancia que la Iglesia. La Iglesia y el Estado pertenecen ambos al *regnum Christi*, pero no de la misma manera; ya que únicamente lo sabe la Iglesia, mientras que el Estado no lo sabe, si es un Estado pagano.

Se ha objetado a este «fundamento cristológico» del Estado que identifica sin reservas la sumisión de las potencias a una «actitud de servicio a Dios»[8] mientras que en el Nuevo Testamento sólo se trataría de una *sumisión*. Pero esta última afirmación no es exacta. De la misma manera que la angeleología del bajo judaísmo, la Epístola a los Hebreos sobre todo menciona a «espíritus servidores», λειτουργικὰ πνεύματα εἰς διακονίαν ἀποστελλόμενα (*Heb* 1, 14). Lo que nos parece especialmente interesante aquí es que, en este pasaje, estos λειτουργικὰ πνεύματα son expresamente identificados con los «enemigos», citados en el versículo anterior, tomado del salmo 110, y de quienes Cristo, sentado a la diestra de Dios, «hace su estrado». Además de esto, es muy significativo que las expresiones de διάκονος (v. 4) y de λειτουργοὶ (v. 6) que, en la epístola a los Hebreos, caracterizan a las potencias sometidas, designen, en el párrafo colocado en cabeza del capítulo 13 de la epístola a los Romanos, a las ἐξουσίαι presentes detrás del Estado concreto.

* * *

Llegamos de esta manera a la conclusión de que la relación es-

8. Véase E. BRUNNER («Zur chritologischen Begründung des Staates», *Kirchenblatt für die Reformierte Schweiz*, 1943, p. 4). Sobre esta serie de artículos, véase *infra*, p. 192 y s.

tablecida antes entre el Estado y las potencias angélicas concuerda, punto por punto, con los escasos datos que aporta el Nuevo Testamento referentes al Estado. Si en este capítulo insistimos particularmente en esta relación y en el fundamento cristológico del Estado que ésta implica, es porque se ve aparecer claramente, a partir de esto, la *relación* que establecen los primeros cristianos *entre la historia de la salvación y la historia profana de su tiempo.*

Hemos señalado ya que la interpretación que damos de los ἐξουσίαι, mencionados en *Rom* 13, 1 y s., se halla ya en MARTIN DIBELIUS, *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus,* 1909. Ha sido recomendada más tarde por H. SCHLIER, «Mächte und Gewalten im N. T.», *Theol. Blätter,* 1930, pág. 292; GÜNTER DEHN le ha dado un más amplio fundamento en «Engel und Obrigkeit», *op. cit.;* la toma de nuevo K. BARTH, *Rechtfertigung und Recht,* 1938, y K. L. SCHMIDT, en «Das Gegenüber von Kirche und Staat in der Gemeinde des Neuen Testaments», *Theol. Blätter,* 1937, pág. 1 y s. G. KITTEL se ha opuesto violentamente a ella en un apéndice a *Christus und Imperator, das Urteil der ersten Christen über den Staat,* 1939 (pág. 48 y s.); igualmente F. J. LEENMARDT, en *Le chrétien doit-il servir l'Etat?,* 1939, pág. 36 y s. OTTO ECK, «Urgemeinde und Imperium» (*Beitraäge zur Förderung christlicher Theologie,* 42, 3 1940, pág. 35), cree poder contentarse, refiriéndose a la obra citada de G. KITTEL, con calificar, en una nota (8), esta interpretación de los ἐξουσίαι de «fantasiosa» y de «totalmente errónea», sin fundamentar este breve juicio.

Hemos intentado refutar las objeciones de G. KITTEL y de F. J. LEENHARDT en nuestra obra: *La royauté du Christ et l'Eglise dans le Nouveau Testament,* 1941. Pero recientemente, EMIL BRUNNER ha tomado posición, con una particular energía, *contra* el fundamento cristológico del Estado. En su libro, *Gerechtigkeit,* 1943, declara, en una nota (34) (pág. 321), que la teoría según la cual «los fundamentos del derecho y del Estado tienen su origen en la aparición de Cristo, en la cruz de Cristo», reviste un «carácter fantasioso» «absolutamente evidente para todo espíritu libre de prejuicios». Ahora bien, E. BRUNNER se equivoca sobre el sentido de esta explicación. Ello se advierte cuando afirma, más tarde, que semejante actitud debe necesariamente «desembocar en una confusión entre la Iglesia y el Estado, entre la ley de amor y la doctrina de la justicia». Inten-

ta dar a esta afirmación un fundamento más preciso en una serie de artículos aparecidos en el *Kirchenblatt für die Reformierte Schweiz.*[9] Para evitar que se produzcan semejantes malentendidos a propósito de la interpretación que proponemos, nos vemos obligados a detenernos algún tiempo en la argumentación contenida en estos artículos. Esta discusión servirá para esclarecer el fundamento cristológico del Estado, y esto en relación con la historia de la salvación.

E. BRUNNER reconoce expresamente que la Iglesia y el Estado, con sus estatutos propios, *se hallan ambos situados bajo la soberanía de Cristo.*[10] Partiendo de aquí, un acuerdo debería ser posible. Esta declaración está efectivamente en la base misma del fundamento cristológico del Estado. Desgraciadamente, E. BRUNNER no hace más que *constatar* la soberanía de Cristo, al cual están sometidos estos dos dominios y sus estatutos propios; pero *no se interesa más por este hecho que es tan importante para el Nuevo Testamento.* Para él se trata mucho más de la diferencia de sus estatutos, lo cual, en realidad, salta a la vista. Efectivamente, los partidarios del fundamento cristológico del Estado no discuten esta diferencia de estatutos, tal como cree E. BRUNNER. En vez de atenerse a la diferencia —evidente— de su naturaleza, ponen de relieve un rasgo que no se ve por sí solo. La cuestión que se plantea es la siguiente: cómo puede ser que dos dominios tan distintos como el Estado y la Iglesia estén colocados ambos bajo la soberanía única de Cristo, reconocida por E. BRUNNER mismo. Desde este punto de vista el «fundamento cristológico del Estado» constituye *la* cuestión que en el Nuevo Testamento es la esencial, mientras que la diferencia de estatutos está simplemente presupuesta. Ciertamente, el dogmático tiene el perfecto derecho a hacer investigaciones sobre una cuestión que está sólo presupuesta en el Nuevo Testamento. Pero en este caso, debe darse cuenta de que invirtiendo los términos de la cuestión bíblica, poniendo como una premisa en la soberanía *única* de Cristo, sin insistir en ello posteriormente, crea para toda la discusión una perspectiva distinta de la del Nuevo Testamento.

La acusación que formula E. BRUNNER diciendo que el fundamento cristológico del Estado desemboca en la confusión de los dos dominios, parece oponerse exactamente a la de G. KITTEL. En efecto, como ya hemos visto, KITTEL reprocha a los partidarios del funda-

9. 1943, p. 2 y s., 18 y s., 34 y s.
10. *Kirchenblatt für die Reformierte Schweiz*, 1943, p. 34: «... estas dos esferas que, ambas, están situadas bajo la autoridad de un solo Señor, Cristo...»

mento cristológico el introducir una separación dualista entre los dos dominios. En realidad, ni el uno ni el otro tienen en cuenta que en el Nuevo Tesetamento existe, sobre este punto, un estado de hechos *complejo,* que no se puede simplificar —con prisas— con la ayuda de las nociones de confusión o de separación.

Hemos visto que, en la relación que existe entre la Iglesia y el mundo, ambos colocados bajo la realeza de Cristo, la diferencia entre los dos dominios conserva su valor, sin postular por ello un dualismo. Remitimos aquí a la representación gráfica que hemos hecho más arriba (pág. 175): la superficie total representa el reino de Cristo en su conjunto con Cristo, el *Kyrios* en el centro, y la superficie interior representa la Iglesia. Cristo reina a la vez sobre la Iglesia y sobre el mundo entero. La Iglesia está más cercana a él, porque es su cuerpo. El Estado pertenece también al mismo «orden», a Su soberanía, pero está más alejado de Él, porque sus miembros no conocen esta soberanía. Este doble carácter nos recuerda que, desde el punto de vista *temporal,* el reino de Cristo no es aún el reino de Dios, que, solamente al final, sucederá al reino de Cristo, cuando el Señor habrá sometido todas las cosas a Dios. Únicamente en el reino de Dios no habrá ya dos dominios. Porque entonces, «Dios será todo en todos» (1 *Cor* 15, 28).[11]

Conociendo este estado de hecho en su totalidad, la Iglesia debe someterse al Estado, incluso al Estado pagano, cuando éste permanece dentro de sus límites. Pero sin embargo debe considerarle como una realidad provisional.

Cuando E. BRUNNER declara que el papel positivo asignado por el Nuevo Testamento al Estado *pagano* demuestra que el Estado hace referencia solamente a Dios y no a Cristo, nos parece que tiene una conceción demasiado limitada de la historia de la salvación en Cristo.

En la historia de la salvación, tal como nos hemos esforzado en exponerla en esta obra, la idea de la *sustitución* es fundamental. Entonces no hay, en principio, nada que pueda quedar fuera de la historia de la salvación en Cristo. En el Nuevo Testamento no existe dualismo entre un dominio sometido a Dios y un dominio sometido a Cristo. El Estado pagano no sabe que pertenece al reino de Cristo; sin embargo, según el Nuevo Testamento, puede saber cuál es su deber. Si se quisiera resolver, permaneciendo en el espíritu del Nue-

11. Sobre la distinción entre los dos reinos, véase O. CULLMANN (*La Royauté du Christ et l'Église dans le Nouveau Testament,* 1941, p. 9 y s.) y Jean HERING (*Le Royaume de Dieu et sa venue,* 1937, p. 171 y s.).

vo Testamento, la cuestión de saber cómo puede *efectivamente* ser así —cuestión que no se plantea en el Nuevo Testamento—, habría que hacerlo únicamente en el marco de la perspectiva novotestamentaria que hemos expuesto y no en el de una teoría del derecho natural. En todo caso, el Nuevo Testamento mismo solamente conoce *el hecho* de que el Estado es parte integrante de la historia de la salvación. Esto se pone de manifiesto en primer lugar en que el Estado sabe distinguir el bien y el mal en la τάξις (*Rom* 13, 3 y s.), pero también en que Pilato, cuando hace crucificar a Jesús, se convierte de este modo, sin saberlo, en el instrumento de la historia de la salvación.

* * *

Indudablemente se ha presentado una pregunta al espíritu del lector en el curso de todo este desarrollo; nos ha sido planteada con bastante frecuencia después de nuestro estudio sobre *La realeza de Cristo y la Iglesia en el Nuevo Testamento*: ¿en el tiempo que *precedió* a la muerte y resurrección de Cristo, las potencias angélicas y sus agentes ejecutivos podían ejercer un poder ilimitado? Esta pregunta no está jamás hecha directamente en el Nuevo Testamento. Podemos solamente intentar por tanto responder a ella *en el espíritu del Nuevo Testamento.* Con arreglo a lo que la revelación cristiana conoce del acontecimiento central decisivo, hay que afirmar, a título retrospectivo, que, incluso en el tiempo que *precedió* a la venida de Cristo, los seres demoníacos no poseyeron jamás un poder independiente de Dios, en el sentido de un dualismo metafísico, *puesto que en aquella época estaban destinados a ser sometidos por Jesucristo.* Es por consiguiente necesario responder a esta pregunta diciendo que las potencias angélicas, *antes* de ser vencidas por Jesucristo, no pudieron ejercer su obra perniciosa más que en vistas a su sumisión venidera. Esta respuesta está implícitamente contenida en el Nuevo Testamento, puesto que se dice, en el pasaje ya citado de la epístola a los Colosenses (1, 15), que estos seres, también ellos, fueron creados *en Cristo,* desde el principio. Esto significa que, desde el principio, existen, no en calidad de potencias metafísicas independientes en el sentido del dualismo, sino solamente en relación a la historia de la salvación; están destinados por consiguiente, *a priori,* a ser sometidos a Cristo.

Capítulo IV

¿HAY QUE OPTAR POR EL MUNDO O RENUNCIAR A ÉL?

Si para los primeros cristianos, así como en los apocalipsis judíos, la mitad de la línea de la salvación estuviera situada en el porvenir, Franz Overbeck y Albert Schweitzer tendrían razón al definir como una renuncia la posición que el cristianismo primitivo adopta con respecto al mundo. Pero hemos visto, por una parte, que la mitad de esta línea no está situada en el porvenir, sino ya en el pasado y, por otra parte, que, a pesar de la relación estrecha que la une con el porvenir, la época presente debe tomar su sentido partiendo del acontecimiento central situado en el pasado. El fin del mundo es inminente; tal es la convicción de los primeros cristianos. Pero sabemos que ésta no es ni la única, ni la principal afirmación de su fe y que en el primer plano del mensaje cristiano se hallan estas otras afirmaciones: Cristo resucitó después de haber vencido a las potencias y a las dominaciones; *¡Cristo reina sobre todas las cosas, en los cielos y en la tierra!*

Solamente si se desconoce la importancia que, en su fe, atribuyen los primeros cristianos a la época presente en la historia de la salvación, se define, de una manera simplista en demasía, como una «renuncia» la actitud que adoptan respecto al mundo. Y solamente cuando el cristianismo toma de nuevo realmente el punto de vista de la apocalíptica judía, cuando su esperanza, erigida en absoluto, se hace autónoma y no se funda en la fe de lo que ya se ha cumplido, renuncia verdaderamente al mundo, de la misma manera que esto ha ocurrido en todo tiempo y ocurre aún en las sectas de iluminados con tendencia apocalíptica. Ya en la época novotestamentaria nos hallamos en presencia de esta esperanza morbosa, a causa de estar desligada y aislada de la historia cristiana de la salvación: en Tesalónica, por ejemplo, la gente, inspirada por esta falsa esperanza, cesa de trabajar (2 *Tes* 3, 10). No es ya una escatología conforme a la

historia de la salvación, sino una fiebre escatológica. Se podría demostrar mediante ejemplos que a una esperanza falsa, por estar aislada de la historia de la salvación, le corresponde generalmente una moral errónea, ascética. De la misma manera, la moral novotestamentaria corre siempre el riesgo de ser *interpretada erróneamente*, como ascética, si se hace de la esperanza la mitad de la línea de la salvación, tal como la concebían los primeros cristianos y si, por consiguiente, no se reconoce el significado que la época presente reviste en la historia de la salvación.

En la fe de los primeros cristianos, el rasgo característico de la época presente es precisamente que *el «mundo» está ya integrado, como hemos demostrado, en la historia de la salvación.* Por consiguiente, la renuncia al mundo no marca, de forma adecuada, la actitud del cristianismo primitivo. Sobre este punto aún, debemos guardarnos de toda simplificación arbitaria. *Ya que, en el Nuevo Testamento, la situación no es simple en absoluto.*

Por la misma razón, sería falso hablar de una «opción por el mundo». En la historia de la salvación, la situación de la época presente, comprendida entre la resurrección de Cristo y la parusía, es compleja; está determinada por la tensión característica que existe entre el pasado y el futuro, entre lo que está «ya cumplido» y «lo que no lo está todavía». El mundo está ya colocado bajo la soberanía de Cristo, y, por lo tanto, la «apariencia» presente de este mundo pasa (1 *Cor* 7, 31).

No podría haber, en consecuencia, una alternativa entre una opción por el mundo y una renuncia del mundo, y la renuncia ascética del mundo es tan extraña al cristianismo primitivo como una beatífica alegría de vivir. Incluso en el pasaje (1 *Cor* 7, 30 y s.) que parece justificar más una renuncia del mundo, no debemos atenernos *únicamente* a la proposición negativa: «como los que no usan de las cosas de este mundo», «como los que no están casados», «como los que no lloran», «como los que no gozan», «como los que no poseen nada»; debemos, por el contrario, fijarnos igualmente en el elemento positivo que la acompaña, el hecho de que: *sin embargo* usan de las cosas de este mundo, *sin embargo* están casados, *sin embargo* lloran, *sin embargo* se gozan, *sin embargo* compran. Ciertamente, sabemos que todas estas cosas pasan con la apariencia de este mundo; no obstante están todavía aquí, ahora, porque está en la naturaleza de la época presente que existan aún, y que, *en este marco*, el creyente viva teniendo conciencia de estar en el camino que va de la resurrección a la parusía de Cristo.

Cuando ALBERT SCHWEITZER habla de una «moral interina», se puede aprobar la *expresión,* porque la época presente constituye efectivamente un *interín* en la historia de la salvación; pero se usará en el sentido que acabamos de indicar y no en el de una moral que no podría, por este motivo, ser aplicada a las generaciones que suceden al cristianismo primitivo. En efecto, decir que la época presente constituye una «interinidad», es hacer una constatación independiente de la cuestión de la duración de esta interinidad.

El creyente sabe que el mundo en que vive pasará, pero sabe también que este mundo es, todavía actualmente, querido por Dios en el marco de la historia de la salvación y que está colocado bajo la soberanía de Cristo. En la medida en que sabe que este mundo pasará, renuncia a él; en la medida en que sabe que este mundo constituye el marco, querido por Dios, de la época presente de la historia de la salvación, opta por él.

Si hay que conservar todo su valor a esta opción por el mundo, manifestada por los primeros cristianos, es porque, en la historia de la salvación, conservaban todo su valor al carácter temporal de la época presente. Si se parte de la oposición entre «tiempo» y «eternidad», oposición que no se halla en el Nuevo Testamento, y si se la lleva hasta sus últimas consecuencias, se desemboca en una renuncia ascética del mundo. Si, por el contrario, el tiempo es concebido como una línea, cada una de cuyas partes posee su significado propio en la economía divina, es, por una parte, imposible renunciar pura y simplemente al mundo en la época presente; pero, por otra parte, la opción por el mundo se halla limitada por el punto final de la línea, en donde el creyente sabe que la apariencia de este mundo pasará.

CUARTA PARTE

LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN Y EL INDIVIDUO

'Η ΖΩΗ' ΥΜΩ῎Ν ΛΕ'ΚΡΥΠΤΑΙ
ΣΥ'Ν ΤΩ῏ ΧΡΙΣΤΩ῏ Ε'Ν ΤΩ῏ ΘΕΩ῏

Capítulo Primero

EL INDIVIDUO Y EL PERÍODO PASADO DE LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN

(Fe y elección)

Podríamos tener la tentación de creer, equivocadamente, que la historia entera de la salvación, considerada por los primeros cristianos como una revelación, concierne únicamente a la humanidad y que, en relación a ella, el individuo sólo juega un papel netamente secundario. Pero sabemos que el Nuevo Testamento concede un valor inmenso al individuo y que este rasgo es considerado a menudo como uno de los que mejor distinguen al cristianismo del judaísmo, que reconoce en el hombre a un miembro del pueblo antes que a un individuo. ¿Este valor concedido al individuo no está relacionado de alguna manera con la concepción de la historia de la salvación? Nos proponemos demostrar que, también en este punto, la fe de los primeros cristianos es verdaderamente una y consecuente y que todo lo que se dice del individuo se integra en el conjunto de esta historia.

Lo que, en la Biblia, concierne al individuo, presupone, en último término, la historia entera de la salvación; pero inversamente también, esta historia, esta serie completa de acontecimientos tiende hacia el individuo: *tua res agitur*. La revelación del desarrollo del plan grandioso y divino de la salvación se dirige a cada uno personalmente y determina su vida.

Para comprender la «moral individual» del Nuevo Testamento, es necesario, también aquí, abdicar de toda concepción moderna. La moral novotestamentaria constituye también un «*escándalo*». En este caso, el escándalo es que nuestra vida personal está situada sobre la línea temporal en mitad de la cual aparece Cristo, línea que abarca a la vez el pasado, el presente y el porvenir.

El hecho de que la vida del individuo dependa de un acontecimiento que tiene lugar en el tiempo y que, a primera vista, parece tener por objeto único la evolución de la humanidad y del mundo, está en la base de todas las afirmaciones formuladas en el Nuevo Testamento a propósito del individuo. En la epístola a los Colosenses (3, 1 a 4) se encuentran, en forma especialmente condensada, algunos pasajes en los cuales los distintos aspectos de la línea de la salvación son relacionados con nuestra vida personal: «Si pues habéis *resucitado* con Cristo, buscad las cosas de arriba, donde Cristo *está sentado a la diestra de Dios*. Poned la mira en las cosas de arriba, no en las de la tierra; porque *muertos* sois y vuestra vida está *escondida* con Cristo en Dios. Cuando Cristo, que es nuestra vida, se manifieste, entonces vosotros también seréis manifestados con él *en gloria*.» Se puede decir incluso que este texto expone los puntos principales del segundo artículo de lo que más tarde será el *Credo*, en relación con la vida del individuo: es con Cristo con quien muere; es con Cristo con quien resucita; es con Cristo, sentado a la diestra de Dios, con quien establece su patria «arriba»; es con Cristo con quien participa de la gloria, actualmente escondida en la tierra; es con Cristo, volviendo en Su gloria manifestada, con quien será glorificado, él también, un día.

La afirmación según la cual Cristo es nuestra vida (afirmación que se halla también en *Flp* 1, 21), es característica para la cuestión de que tratamos en esta última parte de nuestra obra. Lo es al igual que las expresiones: «morir con», «resucitar con», «ser glorificado *con Cristo*», usadas en *Rom* 6, 2 y s. y en *Rom* 8, 17. Igualmente ocurre con *Gál* 2, 20: «Es Cristo quien vive en mí.»

Si los primeros cristianos no hubiesen tenido la concepción rigurosamente lineal del tiempo que hemos mostrado en las tres primeras partes de esta obra, todas estas afirmaciones habrían podido ser interpretadas, equivocadamente, en un sentido *místico*. Una tal interpretación queda excluida sin embargo debido al carácter temporal de la historia de la salvación. La participación en un mito situado fuera del tiempo reviste necesariamente un carácter místico, tal como lo constatamos en las religiones helenísticas de misterios. Por el contrario, la participación en un acontecimiento temporal del *pasado*,[1] si este pasado conserva realmente todo su valor, no puede reposar más que sobre la *fe* en el valor salvífico de estos acontecimientos pasados.

1. Con la condición de no privarlo de su carácter propiamente pasado hablando de «actualización», en el sentido indicado más arriba, p. 157.

Según el Nuevo Testamento, la fe es el camino por el cual, en la historia de la salvación, el pasado se hace eficaz para mí. No obstante, es necesario que yo crea que todos estos acontecimientos me conciernen personalmente como individuo, pecador y redimido en Cristo. Esto presupone que la conciencia del pecado y de la culpabilidad no es sólo un sentimiento «general», que afecta a la «humanidad», sino un acto de conciencia verdadero, y sólo es verdadero si tengo conciencia de mi propio pecado y de mi propia culpabilidad. La fe que los primeros cristianos tienen en la historia de la salvación presupone *esta conciencia del pecado y de la culpabilidad.* Solamente sobre esta base la historia de la salvación puede ser relacionada con el individuo. De una manera general, la historia entera de la salvación sólo es inteligible partiendo de la conciencia del pecado; porque es el pecado quien hace necesaria esta historia. Esto explica que no sólo *puede,* sino que *debe necesariamente* ser relacionada con el individuo, y que, sin ello, no podría ser comprendida.

No tenemos que exponer aquí, en su conjunto, la doctrina novotestamentaria de la justificación. Basta señalar que, en realidad, no es otra cosa que la historia de la salvación referida al individuo. Esta doctrina muestra cómo le atañe de una forma decisiva en su vida personal un acontecimiento temporal situado en el pasado. *El lazo de unión está constituido por la fe.* Según el Nuevo Testamento, creer es estar convencido de que toda esta historia se desarrolla *para mí,* que Cristo murió *por mí* en la cruz; que este acontecimiento es, para mí también, el acontecimiento central. En la medida en que la historia del pueblo de Israel halla su cumplimiento en la cruz, concierne también a mi salvación personal.

La relación que existe entre la historia de la salvación y el individuo halla su expresión concreta en la fe en *la elección personal.* Esta creencia significa que, desde el principio, pertenecemos, en calidad de individuos, a la οἰκονομία. En el Nuevo Testamento, la elección del individuo no está menos afirmada que la del pueblo de Israel y la de la *comunidad* de los llamados. La predestinación reviste estos dos sentidos. En la epístola a los Romanos (9 a 11), el apóstol Pablo habla de predestinación en la perspectiva de la historia del pueblo de Israel y de los paganos. Cuando el apóstol, consciente de haber sido «apartado desde el seno de su madre» (*Gál* 1, 15), se da el nombre de κλητὸς ἀπόστολος (*Rom* 1, 1), esta elección particular está situada en la misma línea de la salvación que la elección de Israel. Aunque el apóstol Pablo tenga que cumplir, en la historia de la salvación, una función temporalmente única, la elección no

es un privilegio reservado a él solo. Al contrario, cada miembro de la comunidad es escogido individualmente «desde el principio del mundo» (*Ef* 1, 4). Quien dice elección o predestinación, dice al mismo tiempo elección de cada individuo; es lo que implica la noción novotestamentaria de la elección. Tal es el sentido del χάρισμα, que es distinto para cada creyente en relación con la Iglesia, cuerpo de Cristo, que se compone de numerosos miembros, cada uno de los cuales tiene una función particular que cumplir (1 *Cor* 12, 4 y s.). Por la predestinación, la vida de cada creyente está situada en la línea de Cristo en toda su extensión temporal. La elección individual consiste en que el individuo como tal participa él mismo en toda la historia de la salvación. La certidumbre de ser elegido implica pues la convicción de participar activamente en esta historia desde el más remoto pasado, «antes de la creación del mundo». No es pues sorprendente que el Nuevo Testamento hable en términos idénticos de la elección de Cristo y de la de los creyentes. Cristo también fue «amado antes de la creación del mundo» (*Jn* 17, 24) y «conocido desde antes de la creación del mundo» (1 *Pe* 1, 20). El Apóstol (*Rom* 8, 29) dice expresamente que, según el designio de Dios, los creyentes están predestinados «a ser conformes a la imagen de su Hijo».

Así pues, cada individuo se halla en una doble relación con el período de la salvación. Por una parte, por él, pecador, han ocurrido todos estos sucesos, y no hay salvación para él más que si *cree* que este pasado le concierne personalmente. Por otra parte, en calidad de *predestinado* a la fe y, por consiguiente, a la redención, fue elegido desde el principio para participar activamente en la historia de la salvación, y desempeñando este papel, se integra en el período pasado de esta historia: *es su propio pasado.* Esta participación activa se manifiesta sólo en la Iglesia, es decir, en el período actual de la historia de la salvación. Con el bautismo al entrar en la Iglesia, el individuo muere y resucita con Cristo: así su participación en el período pasado de esta historia se convierte en una realidad; y por la comunicación del Espíritu Santo, participa del período actual y del período futuro de la historia de la salvación.

El bautismo y la Santa Cena difieren en que aquél hace participar al *individuo* de una vez para siempre en la historia de la salvación, mientras que por ésta, la comunidad se integra siempre de nuevo en los períodos pasado, presente y futuro de esta historia.[2]

2. Véase O. CULLMANN («Urchristentum und Gottesdienst», *A.th.A.N.T.*, 3, 1944, p. 77).

Capítulo II

EL INDIVIDUO Y EL PERÍODO PRESENTE DE LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN

(Don del Espíritu Santo y mandamiento de Dios)

Para cada uno de los primeros cristianos tomado por separado, la línea de la salvación presenta con los distintos períodos todas las relaciones íntimas, pero complejas, de que hemos hablado en las dos primeras partes de esta obra. Por una parte, hemos visto que el acontecimiento central, ya pasado, de la cruz y de la resurrección domina la vida del individuo. Pero, por otra parte, el hombre que vive en la época presente se halla situado naturalmente en una relación particularmente íntima con el período presente de la historia de la salvación, período al que caracteriza, de una manera invisible, la soberanía de Cristo, y, de una manera visible, la presencia de la Iglesia. El individuo participa también, por consiguiente, en la tensión temporal que marca al tiempo presente.

Puesto que el presente es el tiempo de la Iglesia, la pertenencia a ésta designa al individuo su lugar haciéndole participar activamente en la historia de la salvación. Éste es, como hemos visto, el significado del bautismo. Éste produce dos efectos: por una parte, confiere a cada creyente el perdón de sus pecados, es decir, le hace probar el fruto del período «pasado», el fruto de la muerte y de la resurrección de Cristo; pero, por otra parte, le confiere el *Santo Espíritu,* es decir, el don del período presente y del período futuro de la historia de la salvación. La Iglesia es el lugar en que actúa el Espíritu Santo. Por ellos los χαρίσματα que concede al individuo están destinados al servicio de la Iglesia. Pensando precisamente en el *mismo* cuerpo», por el cual hemos sido bautizados «con un *mismo* Espíritu» (1 *Cor* 12, 13), el apóstol enumera los diversos «dones del Espíritu»

(1 *Cor* 12, 4 y s.). El individuo encuentra aquí, por un lado, su expresión más fuerte; pero, por otro lado, en calidad de efecto de una acción del Espíritu Santo, debe servir al desarrollo actual de la historia de la salvación en el seno de la Iglesia, cuerpo de Cristo. Como miembro de este cuerpo, cada creyente hace actuar, a su manera, a su individualidad. Podríamos decir, por consiguiente, que solamente la integración en el plan de la salvación da a cada uno su significado individual, puesto que, en la fe de los primeros cristianos, únicamente el Espíritu Santo suscita los dones carismáticos.

De este modo se explica la conciencia que Pablo tenía tan fuertemente de ser apóstol. El apóstol tiene una misión temporalmente «ἐφάπαξ» que cumplir en la historia de la salvación: establecer el fundamento único de la iglesia, válido de una vez para siempre hasta el fin de los tiempos. El apóstol sabe que su ministerio prolonga, de una forma muy especial, la historia divina de la salvación, y que este ministerio se integra en la οἰκονομία divina del μυστήριον. En este sentido, y usando estas expresiones características, san Pablo se designa a sí mismo como el οἰκονόμος μυστηρίων θεοῦ (1 *Cor* 3, 1), lo cual no quiere decir solamente que administra las doctrinas divinas de la salvación, sino que cumple activamente la historia de la salvación. Efectivamente, sabemos que οἰκονομία y μυστήριον, yuxtapuestos de este modo, designan en el Nuevo Testamento lo que llamamos la historia de la salvación o la historia de la revelación.

San Pablo precisa exactamente la misión que debe cumplir, en su condición de apóstol; se refiere a la conversión de los paganos en el marco de toda la historia de la salvación: justamente en función de la οἰκονομία divina, ha sido encargado, él, Pablo, del μυστήριον ἐν τοῖς ἔθνεσιν (*Col* 1, 26 y s.; *Ef* 3, 3 y s.). Nos cuesta imaginar en toda su fuerza la conciencia que tiene de ser apóstol. No es, ni tan sólo aproximadamente, definirla el hablar simplemente de «vocación», pensando solamente, de una manera general, en la llamada que recibió de convertir a los paganos. Al contrario, no debe perderse nunca de vista que esta llamada a la conversión de los paganos está muy íntimamente ligada a la revelación del plan divino de la salvación, en el que los paganos ocupan un lugar bien definido y en especial *temporalmente*.[1] Todo lo que san Pablo escribe en la epístola a los Romanos (9 a 11) a propósito del plan divino que se aplica a Israel y a los paganos está muy íntimamente ligado a su propio apostolado. No pretendemos dar así una explicación «psi-

1. Véase *supra*, p. 152.

cológica» de este pasaje tan importante (*Rom* 9 a 11), sino subrayar que la *conciencia que tiene san Pablo de ser apóstol, está fundada en la historia de la salvación.* El apóstol y su ministerio forman parte integrante de esta historia.

El servicio, incluso el más humilde, llevado a cabo en la *comunidad de Jesucristo forma parte también de la historia de la salvación.*[2]

* * *

De la misma manera, el *mandamiento* que *Dios* dirige individualmente a cada miembro de la comunidad está completamente determinado también por este acontecimiento: Cristo. Debido a ello, en el cristianismo primitivo, no se puede concebir una ética sin una dogmática. Todo lo que «debe existir» reposa aquí sobre lo que «existe». El imperativo está íntimamente fundado en el indicativo. «Somos santos» significa que «debemos» santificarnos; «hemos recibido el Espíritu» quiere decir que «debemos caminar según el Espíritu». En Cristo, estamos ya rescatados de la potencia del pecado; esto significa: es ahora sobre todo cuando debemos luchar contra el pecado. Esta relación, que parece contradictoria, entre el imperativo y el indicativo no es, en suma, más que la aplicación, a la moral del carácter *complejo,* ya señalado en varias ocasiones, de la situación *actual* en la historia de la salvación. Hallamos, en este punto, una consecuencia de lo que hemos llamado la «tensión que existe entre lo que ha sido ya cumplido y lo que todavía no lo ha sido». Así pues, vemos que la nueva división del tiempo, que se desprende de la obra terrena de Cristo, determina igualmente la cuestión de la santificación individual.

La situación del período presente, que hemos calificado como «tiempo intermedio», hace que los primeros cristianos no establezcan leyes morales *nuevas,* sino que, en cualquier momento del período presente, es la situación concreta la que determina la decisión, y esto, fundándose en el conocimiento que tienen del acontecimiento central, de la soberanía actual de Cristo, y de la finalidad hacia la cual tiende la historia de la salvación. El creyente sabe que camina actualmente entre la resurrección de Cristo y la parusía, entre el cumplimiento que ha tenido lugar ya y pone fin a todos los impe-

2. Véase el importante estudio de Eduard SCHWEIZER: «Das Leben des Herrn in der Gemeinde und ihren Diensten, eine Untersuchung der neutestamentlichen Gemeindeordnung» (*A.Th.A.N.T.*, 8, 1946).

rativos, y el acabamiento que todavía no ha acaecido. Por consiguiente, la «ética» de la Iglesia primitiva no podría consistir en mandamientos nuevos; sino que exhorta a los creyentes a reconocer actualmente y sin cesar, partiendo del cumplimiento pasado y en vistas al acabamiento venidero, el mandamiento de la hora en toda situación dada, y a «cumplir» de este modo la ley antigua.

Es el conocimiento del significado que reviste, en relación a la historia de la salvación, cada uno de los *kairoi* del tiempo presente el que debe determinar el juicio moral del creyente, y cada uno de los actos que se derivan de él. El fundamento último de la decisión concreta que toma es la certidumbre de que su comportamiento está ligado al desarrollo progresivo de la historia de la salvación, a la soberanía actual de Cristo. De este modo se redime al καιρός (*Col* 4, 5; *Ef* 5, 16), de este modo se le «sirve» (*Rom* 12, 11).[3]

En el discurso que dirige a sus discípulos enviándoles en misión (*Mt* 10, 7), Jesús no les da como tema de predicación un imperativo, sino solamente un indicativo: ἤγγικεν βασιλεία; esta declaración se refiere al período presente de la historia de la salvación: el reino de Dios se ha acercado. De la misma manera, Jesús, en su propia predicación, no define en seguida el imperativo μετανοεῖτε, añade, por el contrario: ἤγγικεν γάρ ἡ βασιλεία: de aquí habrá que deducir todos los imperativos. Es, en suma, lo que predica la Iglesia después de la resurrección de Cristo: *Kyrios Christos,* Cristo reina ahora.

El cristianismo no establece un mandamiento *nuevo,* pero exige que el *antiguo* mandamiento, conocido desde antaño, sea *cumplido* partiendo de este indicativo, es decir, que sea observado *rigurosamente.* El antiguo mandamiento debe ser aplicado con todo su rigor.[4] Es lo que quiere decir Jesús cuando habla del cumplimiento de la Ley. No hay que observar el antiguo mandamiento según la letra, sino según la voluntad divina de amor implicada en todo mandamiento, dicho de otro modo, aplicarla *rigurosamente* en toda situación *concreta.* Por consiguiente, no se puede declarar abolido tal o cual mandamiento del Antiguo Testamento, diciendo que no prevé la situación de hoy. Es evidente que el Antiguo Testamento corresponde a una situación absolutamente diferente de la del Nuevo Tes-

3. Véase *supra,* p. 42.
4. Esto está puesto de relieve por R. BULTMANN (*Jesus,* 1926). Sobre la concepción novotestamentaria del mandamiento de Dios, véase también Karl BARTH (*Die Kirchliche Dogmatik,* tomo II, 2.ª parte, «Die Lehre von Gott», 1942, página 364 y s.) y ALFRED DE QUERVAIN (*Die Heiligung, Ethik,* tomo I, 1942).

tamento. Y la moral novotestamentaria tiene precisamente como deber el cumplir, en toda situación nueva, el Antiguo Testamento a la luz del Nuevo, de cumplirlo no según la letra, sino según la voluntad divina. Por la *letra*, la Ley es *abolida* también en el sentido de que se puede decir que la letra no se adapta a la situación concreta. Cuando la moral novotestamentaria aplica la idea de «cumplimiento» de los tiempos a los mandamientos del Antiguo Testamento, es también, en este sentido, una moral *conforme a la historia de la salvación.*

Todas las afirmaciones antitéticas del Sermón de la Montaña son anunciadas por Aquel que, poseyendo la ἐξουσία que traerá el fin de los tiempos, coloca, diciendo «ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν», el Decálogo en la perspectiva del reino de Dios, que se ha acercado; es decir, en la situación en la cual es importante obedecer rigurosamente y en todo momento a la voluntad divina. A partir de entonces es inadmisible pensar que guardamos el mandamiento: «No matarás», cuando decimos «Raca» a nuestro hermano y nos acercamos al altar sin habernos reconciliado con él (*Mt* 5, 22 y s.).

Sería un error peligroso erigir a su vez en ley general los ejemplos concretos, los «paradigmas», que Jesús propone. Sería falso dar un valor general a las palabras: «Presenta también la otra mejilla» (*Mt* 5, 39), en vez de ver en ellas un *ejemplo* concreto adaptado a una situación en la cual es conveniente ejecutar de este modo el mandamiento de Dios. Solamente cuando no han reconocido en las instrucciones de Jesús este carácter de ejemplos, desde la antigüedad, los adversarios de los cristianos se han esforzado en descubrir sin fundamento contradicciones en las palabras de Jesús.

Si hay que entender todas las palabras de Jesús partiendo de una situación concreta, el *marco* histórico en el cual fueron pronunciadas adquiere una importancia particular; por ello, debemos lamentar más aún que, en la mayoría de los casos, el marco histórico no nos haya sido transmitido o, por lo menos, que lo haya sido de una manera poco segura; sabemos, efectivamente, que la tradición oral no nos ha transmitido, por regla general, más que fragmentos aislados.[5]

Por otra parte, vistas en este aspecto, las *parábolas* de Jesús revisten una muy grande importancia porque, en ellas, Jesús creó él mismo el relato que les sirve de marco.

Para mostrar bien que es necesario comprender cada palabra de

5. Véase Karl LUDWIG SCHMIDT (*Der Rahmen der Geschichte Jesu*, 1919).

Jesús, no como una ley, sino en vistas a una aplicación concreta, citemos estas palabras profundas referentes al sábado (*Lc* 6, 5) (Códex D) (desgraciadamente estas palabras no nos han llegado más que en la lección occidental; falta, por consiguiente, en la mayoría de las traducciones modernas, pero es indudablemente auténtica): Jesús, viendo trabajar a un hombre el día del sábado, le dice: «Oh hombre, si sabes lo que haces, eres bienaventurado; pero si no lo sabes, eres maldito y eres transgresor de la Ley.» Si este hombre sólo trabaja el día del sábado por indiferencia, es decir, si considera simplemente como una ley «general» lo que Jesús ha dicho en otra parte del sábado, es maldito porque trabaja este día, aunque puede alegar en su defensa estas otras palabras de Jesús. Por el contrario, si sabe lo que hace, es decir, si es que puede justificar su actitud mediante una situación concreta, es bienaventurado porque trabaja el día del sábado.

La actitud que adopta el apóstol Pablo con respecto al problema moral es totalmente idéntico. En este terreno, tampoco existen imperativos morales de valor «general», sino aplicaciones concretas hechas a la luz del indicativo de la historia de la salvación. El capítulo 6 de la epístola a los Romanos muestra de una manera especialmente clara que, en san Pablo, el imperativo procede del indicativo de la muerte y de la resurrección con Cristo. Es el Espíritu Santo quien debe conducir al creyente a caminar según el Espíritu; pero, en el apóstol, esta acción no es definida jamás bajo la forma de mandamientos nuevos. Por el contrario, la acción del Espíritu Santo se manifiesta en primer lugar en el δοκιμάζειν, es decir, en *la capacidad de tomar, en toda situación dada, la decisión moral conforme al Evangelio,* y ello con conocimiento de la historia de la salvación en la cual el Espíritu Santo representa un elemento decisivo.

Este δοκιμάζειν es la clave de toda moral novotestamentaria. Así escribe el apóstol Pablo (*Rom* 12, 2): «Tranformaos por la renovación de vuestro espíritu, para obtener el δοκιμάζειν a fin de que discernáis cuál es la voluntad de Dios.» Asimismo, en *Flp* 1, 9 y s.: «Y en mis oraciones pido esto: que vuestra caridad vaya siempre en aumento; que crezca en clarividencia y en tacto; que tengáis el δοκιμάζειν necesario.» El mismo pensamiento aparece en *Flp* 2, 13: «Dios obra en nosotros su voluntad», es decir, que absorbe nuestra voluntad en la suya. La seguridad del juicio moral en cada caso *concreto* es, en definitiva, el fruto principal que el Espíritu Santo, elemento de la historia de la salvación, produce en el individuo.

Este δοκιμάζειν reposa sobre la asociación del juicio razonado y

de la inspiración espontánea: «No apaguéis el Espíritu; no despreciéis las profecías, mas, πάντα δε δοκιμάζετε, examinad todas las cosas, retened lo bueno.» (1 *Tes* 5, 19 a 21).

Es significativo que el apóstol Pablo no pueda limitarse solamente a las palabras de Jesús, sino que se vea obligado a añadir sus propias instrucciones (1 *Cor* 1). También esto nos muestra bien que la moral novotestamentaria es siempre concreta, que todas sus instrucciones no quieren ser más que «paradigmas», *indicaciones,* y que la decisión debe ser siempre tomada de nuevo.

Ningún aspecto de la existencia humana escapa al juicio moral. Justamente porque la soberanía de Cristo abarca todas las cosas y el «indicativo» se refiere a todo lo que hay en los cielos y sobre la tierra, el «imperativo» abarca también todas las cosas. Pero en ninguna parte da el apóstol Pablo reglas generales; da solamente instrucciones concretas para casos concretos. Igual que Jesús, en las palabras que pronuncia a propósito del sábado, san Pablo declara: si tal o cual condición es cumplida, actúa de este modo; pero si no lo es, actúa de otra manera; y ello en un mismo asunto. (Piénsese en el capítulo que trata del matrimonio, 1 *Cor* 7). Es imposible deducir reglas generales. El que no haya recibido del Espíritu el don de δοκιμάζειν no comprenderá en absoluto el sentido de este capítulo. Se puede decir otro tanto de la actitud del apóstol en la cuestión de la carne sacrificada a los ídolos (1 *Cor* 8).

Sin embargo, del indicativo dado por la historia de la salvación, fundamento de toda moral, se deduce un *principio de aplicación* que se descubre tanto en Jesús (en los Sinópticos) como en Pablo y en los escritos juaninos: es el principio del *amor;* el amor de Dios que solamente se puede expresar en el amor al prójimo. En este amor toda la Ley es cumplida, dicen Jesús (*Mt* 22, 40) y Pablo (*Gál* 5, 14 y *Rom* 13, 8 y s.). Las epístolas juaninas tienen como tema: el imperativo del amor al prójimo procede del indicativo del amor de Dios por nosotros. «He aquí el amor: no somos nosotros quienes hemos amado a Dios, *sino que es Él quien nos ha amado y quien ha enviado a su Hijo como víctima propiciatoria para nuestros pecados.* Mis amados, si Dios así nos ha amado, también nosotros debemos amarnos los unos a los otros. Nadie ha visto jamás a Dios; si nos amamos los unos a los otros, Dios permanece en nosotros y su amor es perfecto en nosotros» (1 *Jn* 4, 10 a 12). Éste es el catecismo de la moral novotestamentaria; en ninguna otra parte ha sido formulado de una manera más clásica. Hallamos aquí confirmado lo que hay de característico y de nuevo en la moral cristiana: esta ética es

inconcebible sin la dogmática cristiana, es decir, sin la dogmática fundada en la historia de la salvación.

Lo que acabamos de decir se halla confirmado en todos los casos concretos que san Pablo ha tratado desde el punto de vista ético: la cuestión de la carne sacrificada a los ídolos, de los «fuertes» y de los «débiles», del «don de lenguas»; el principio de aplicación sigue siendo siempre el amor. De la misma manera, en las *logia* del Sermón de la Montaña, precisamente partiendo del amor la ley del Antiguo Testamento halla su cumplimiento total.

Hemos mostrado que el imperativo está fundado en el indicativo. La consecuencia es que el Nuevo Testamento no formula, hablando con propiedad, códigos, ni reglas morales generales. Será, solamente más tarde, la obra de los Padres apostólicos, en los que —hecho característico— el indicativo y principalmente la obra expiatoria de Cristo son relegados al segundo término, para no decir completamente borrados. En el Nuevo Tesetamento, por el contrario, no hay más que reglas de fe, y no códigos morales. De estas reglas de fe, resúmenes sucintos de la obra de Cristo, resulta la exigencia divina dirigida al creyente.

Capítulo III

EL INDIVIDUO Y EL PERÍODO FUTURO DE LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN

(La resurrección, objeto de fe y de esperanza)

Según la espera escatológica de los primeros cristianos, el porvenir del individuo depende absolutamente del de la historia de la salvación entera. Por consiguiente, no solamente la creencia griega en la inmortalidad del alma es extraña a esta espera, sino también la idea de que la resurrección corporal de cada uno seguirá inmediatamente a su muerte. Tal como hemos visto, en una y otra de estas concepciones la resurrección individual está separada de la historia de la salvación. Por el mismo motivo, el mensaje bíblico se ve privado en uno de sus *scandala* y pierde toda su fuerza. Y se ha podido hacer proceder la esperanza que los primeros cristianos tienen en la resurrección de la simple aspiración egoísta y humana a la felicidad. En realidad, no es el yo individual el que está en el primer plano de esta esperanza, sino el cumplimiento de toda la historia de la salvación.

Esto no quiere decir que en lo que se refiere al porvenir, el *tua res agitur*, sobre el cual hemos insistido mucho en los dos capítulos precedentes a propósito del período pasado y del período presente de la historia de la salvación, haya perdido su valor. Veremos, por el contrario, que el individuo es el objeto del cumplimiento venidero, tal como lo es del conjunto de las etapas de la salvación. Aquí hay que insistir sin embargo en el otro aspecto, a saber, que el punto de partida de esta esperanza, en la medida en que se refiere al individuo, no es la preocupación por su felicidad personal. De lo contrario esta esperanza debería estar representada de un modo distinto en el Nuevo Testamento. A pesar de las diferencias que,

como veremos, las separan, la esperanza cristiana tiene en común con la del Antiguo Testamento que también ella relega esta preocupación a segundo término. Puesto que por el pecado del hombre la maldición de la muerte se ha extendido a la creación entera, es la creación en su conjunto la que debe ser liberada de la potencia de la muerte; una resurrección individual y corporal no tiene sentido más que en el marco de esta redención que, cumplida ya en Cristo, no se acabará sin embargo más que al fin de los tiempos. Justamente a la esperanza de los *primeros cristianos* es lo que menos se puede dirigir el reproche de no ser más que la satisfacción de una aspiración egoísta a la felicidad.

Efectivamente, unida a la historia general de la salvación, la resurrección corporal del individuo está igualmente ligada al desarrollo *temporal* de esta historia y no puede, por consiguiente, coincidir con el momento en que muere el individuo. Podemos, por así decirlo, probarlo por el ejemplo: partiendo del concepto filosófico «Tiempo-Eternidad», la fe en la resurrección corporal del individuo no puede ser comprendida más que si se admite que la resurrección se realiza para cada individuo en el momento de su muerte, muerte que le hace salir del tiempo para hacerle entrar en la eternidad. Si consideramos como inadecuada en este punto la interpretación que da KARL BARTH de las declaraciones del Nuevo Testamento relativas a la resurrección [1] la razón profunda es que vemos manifestarse una influencia filosófica en su interpretación del concepto novotestamentario del tiempo y de la eternidad.[2]

Se confirma, en realidad, que se puede aplicar exactamente al destino futuro del individuo la relación temporal que hemos establecido, más arriba, en el capítulo titulado «El período futuro de la historia de la salvación y su relación con el acontecimiento central, la aparición de Cristo».[3] Hemos visto que la escatología ya no constituye la mitad de la línea de la salvación, y veremos que esto también es válido para la salvación del individuo. También para él la resurrección se ha cumplido ya: a saber, en la resurrección de Cristo. Pero, por otro lado, nos acordamos de que el período futuro de la historia de la salvación conserva sin embargo su *valor propio*, ya

1. Véase, por ejemplo, *Die Auferstehung der Toten* (1926, p. 126) donde, en lo que se refiere al texto de 1 *Cor* 15, 52: «Cuando la última trompeta suene», Karl BARTH declara: «No olvidéis ni un momento que este *futuro* debe ser puesto entre comillas; se trata aquí, muy especialmente, del "*futurum resurrectionis* o *futurum aeternum*".»
2. Véase *supra*, pp. 60 y 62.
3. Véase *supra*, p. 131 y s.

que solamente entonces la *materia* será cogida por el Espíritu Santo. Así pues, para el creyente, a la resurrección de Cristo, ya decisiva para él (ha resucitado ya con Él), se añadirá la resurrección de su propio *cuerpo,* que no tendrá lugar hasta el fin de los tiempos, en el momento de la nueva creación; dicho de otro modo, la resurrección del *cuerpo* sigue reservada al período futuro de la historia de la salvación.

Estando la resurrección individual íntimamente fundada en la historia de la salvación, tomada en su desarrollo temporal y general, se deduce que no podemos hablar de resurrección sin hablar igualmente del pasado y del presente. Mostraremos más adelante que aquellos que «han muerto en Cristo», aunque estén ya muertos, no pertenecen aún al período futuro de la historia de la salvación, sino al *período presente* cuyo rasgo característico es que el Espíritu Santo es dado en él como ἀρραβών (2 *Cor* 1, 22 y 5, 5) y ἀπαρχή (*Rom* 8, 23).

* * *

Todo lo que hace referencia a la resurrección es inseparable de la historia de la salvación. De este modo, en el Nuevo Testamento, la muerte misma es considerada por completo bajo este aspecto; y esto explica que, en su horror, conserve todo su valor de elemento radicalmente opuesto a lo divino, de «último enemigo» (1 *Cor* 15, 26). Tal es la concepción bíblica de la muerte, desde el Génesis en que el acceso al árbol de la vida está prohibido a las primeras criaturas humanas después de que la serpiente les ha empujado a la desobediencia —la muerte es el «salario del pecado» (*Rom* 5, 12; 6, 23)— hasta el Apocalipsis juanino en el que la muerte es arrojada al «estanque de fuego» (*Ap* 20, 14). La muerte inspira al mismo Jesús, en Getsemaní «temor y angustia» (*Mc* 14, 33). No es por tanto concebida en absoluto como una «amiga» que nos libra de nuestra prisión carnal, ni tampoco como un paso «natural» hacia otra forma de existencia, como afirma la filosofía griega. La concepción griega de la muerte no podía desembocar más que en la teoría de la inmortalidad del alma. Por el contrario, la fe en la resurrección no puede existir más que en el terreno de la Biblia, en donde toda muerte, toda descomposición, toda podredumbre es un acontecimiento contrario al designio de Dios y provocado solamente por el pecado de los hombres. La muerte y la vida después de la muerte no constituyen un proceso orgánico, natural, sino el objeto de un combate entre unas poten-

cias formidables. En la Biblia, para que la vida suceda a la muerte, es necesario un milagro. Justamente por ello declara Jesús a los saduceos —aquellos judíos que negaban la resurrección— que no solamente ignoran las Escrituras, sino también el «poder de Dios» (*Mc* 12, 24; *cf.* también *Ef* 1, 19 y 20). Ninguna resurrección es posible sin un milagro de Dios, un milagro creador del Dios todopoderoso que concede la vida. La esperanza en la resurrección presupone la fe en la creación. Precisamente porque Dios también es el creador de los cuerpos, la resurrección, en el pensamiento bíblico, contrariamente al pensamiento griego, debe ser una resurrección de los *cuerpos*.

* * *

Ya en el Antiguo Testamento, la fe en la creación y la concepción, relatada más arriba, de la muerte, habían conducido a la esperanza en la resurrección; y, en todo caso, en la época de Jesús, ésta —aunque negada por los saduceos— se había convertido en parte integrante de la escatología judía. Pero, en el judaísmo, en la época del Nuevo Testamento, la resurrección es *solamente* una «esperanza»; no está relacionada con la *fe* en el pasado y en el presente. En el Nuevo Testamento, por el contrario, la esperanza en la resurrección ya no es *añadida* a la fe; estará en lo sucesivo íntimamente unida a la fe en la resurrección.

Ésta deja de ser solamente objeto de esperanza; se convierte en objeto de fe, y más precisamente, de la fe de un hecho ya cumplido en la mitad misma del tiempo: la resurrección de *Cristo*. Ya no es posible afirmar: «Resucitaremos» sin decir al mismo tiempo: «¡Cristo ha resucitado!» Éste es el acontecimiento nuevo que trae la resurrección según el Nuevo Testamento. De ésta, ya no sólo se habla en futuro, sino también en pasado: ¡la resurrección de los cuerpos está ya cumplida! Un hombre ya ha resucitado de entre los muertos, definitivamente y no temporalmente como la hija de Jairo, el joven de Naín o Lázaro, que tuvieron que morir necesariamente de nuevo. La muerte ya está por tanto vencida (*Act* 2, 24). Puesto que un solo hombre no pudo ser retenido por ella, su poder sobre los hombres está roto. Aunque los otros hombres sigan muriendo aún, se ha acabado para siempre la omnipotencia de la muerte, desde que ha habido un hombre que «le ha arrebatado su poder»[4] (2 *Tim* 1,

4. Sobre el verbo καταργεῖν usado aquí, véase *supra*, p. 143.

10). Por este «hombre ha venido la resurrección de los muertos» (1 *Cor* 15, 21). El camino está abierto para la resurrección de cada uno: porque Cristo ha resucitado, es «las primicias de entre los muertos». También el apóstol Pablo llama a Cristo «el comienzo, el primogénito de entre los muertos» (*Col* 1, 18; *cf.* también *Act* 26, 23). A partir de entonces, la resurrección ha cesado de ser un tema vago de discusiones apocalípticas entre los fariseos y los saduceos. Desde ahora hay que refutar no solamente a los saduceos, que niegan la resurrección, sino también a los fariseos, si la resurrección, que ellos admiten, no se funda en la de Cristo, ya cumplida. Este hecho que pertenece al pasado es desde ahora el fundamento concreto de toda esperanza en una resurrección individual (*Act* 17, 31).

Estando situado este hecho del pasado en el centro de la historia de la salvación, sus efectos para los cristianos se extienden también al *presente*. En el período presente algo ha cambiado en lo que concierne a nuestra resurrección personal, desde que existe *un* cuerpo cuya sustancia no es ya carne, sino *Espíritu*. Sí, desde ahora, *un* cuerpo ha resucitado, el de Cristo, ello significa que el poder de resurrección, el Espíritu Santo, ha penetrado en el terreno de las cosas corporales. Lo que tendrá lugar solamente al fin de los tiempos, la resurrección de los cuerpos, es en Cristo una realidad ya presente. En el Nuevo Testamento, el Espíritu Santo aparece siempre como un fragmento de porvenir, como una anticipación parcial del final. El apóstol Pablo aplica la misma expresión de «primicias (ἀπαρχή) a Cristo resucitado (1 *Cor* 15, 23) y al Espíritu Santo (*Rom* 8, 23). Esto significa que *la resurrección de Cristo y el Espíritu Santo están unidos de la forma más íntima*. No solamente el apóstol Pablo (*Rom* 1, 4), sino también el apóstol Pedro (1 *Pe* 3, 18), ven en el Espíritu Santo el poder por el cual Dios ha obrado la resurrección de Cristo. Y, según el Evangelio de Juan, solamente a partir de la glorificación de Cristo ha entrado el Espíritu Santo en el mundo (*Jn* 7, 39 y 16, 7).

El Espíritu Santo se manifiesta en el presente como un poder de resurrección. De este modo el bautismo, que confiere el Espíritu, es concebido como una «resurrección con Cristo» (*Rom* 6, 3-5). Es cierto que nuestra resurrección humana antes del fin de los tiempos es *solamente parcial*: la transformación de nuestro cuerpo carnal en un cuerpo espiritual sigue reservada al futuro. Pero no hay que deducir de esto que el poder de resurrección, el Espíritu Santo, pueda, entre tanto, manifestarse solamente en nuestra «vida interior». Por el contrario, según el Nuevo Testamento, actúa desde ahora en los

cuerpos: desde ahora hace retroceder, por lo menos temporalmente, al poder de la muerte, que, aunque ya vencida, no cesa de intentar dominar a los hombres. Este retroceso temporal de la muerte ante el poder de resurrección del Espíritu Santo pone de manifiesto el sentido profundo de todas las curaciones y resurrecciones relatadas en el Nuevo Testamento. Efectivamente, las resurrecciones milagrosas, llevadas a cabo por Jesús, tampoco representan la transformación definitiva de los cuerpos carnales, puesto que los cuerpos resucitados son todavía cuerpos carnales perecederos; pero estas resurrecciones, así como las curaciones, atestiguan que a partir de Cristo y en Cristo el poder de resurrección está actuando ya. El Nuevo Testamento nos introduce en los tiempos mesiánicos: «Los ciegos recobran la vista, los cojos andan, los leprosos son limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan...» (*Mt* 11, 5). Por la potencia del Espíritu, los mismos apóstoles hacen retroceder a la muerte, todavía actuante, aunque vencida (*Act* 9, 40). Pero, a decir verdad, ningún hombre, excepto el «primogénito», ha resucitado aún definitivamente, es decir, no está aún revestido del nuevo cuerpo espiritual. Cuando Mateo (27, 52) habla de los «cuerpos de los santos», resucitados el Viernes Santo, no piensa en cuerpos espirituales.[5]

En la medida en que la transformación de los cuerpos está reservada al fin de los tiempos, la resurrección sigue siendo, en el Nuevo Testamento, objeto de una esperanza en el porvenir.

La *esperanza en la resurrección* no es comprensible más que partiendo de la relación íntima que establece el Nuevo Testamento entre la fe en la resurrección de Cristo, ya cumplida, y la fe en la acción presente del poder de resurrección del Espíritu Santo. Justamente porque nos basamos en la resurrección de Cristo y creemos en este hecho salvífico, podemos entrar actualmente en posesión del Espíritu Santo y sabemos que nos está permitido esperar la resurrección de los cuerpos, la cual será obrada *por este mismo Espíritu* que ya habita en nosotros: «Y si el Espíritu de Aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, Aquel que resucito a Jesucristo de entre los muertos, devolverá también la vida a vuestros cuerpos mortales por su *Espíritu que habita en vosotros*» (*Rom* 8, 11).

Éste es el hecho nuevo, único en el mundo, que el porvenir traerá

5. Véase a propósito de esto nuestro estudio sobre «La délivrance anticipée du corps humain d'après le Nouveau Testament» (*Hommage et reconnaissance*, colección de trabajos publicados con ocasión del sesenta aniversario de Karl BARTH, 1946, pp. 31-40).

al creyente. No se producirá *hasta el fin de los tiempos*. Todos los libros del Nuevo Testamento están de acuerdo en este punto. En ninguno de ellos se habla de una resurrección de los cuerpos que seguiría inmediatamente a la muerte de cada uno.[6] Incluso en el Evangelio que más fuertemente insiste en el carácter actual de la salvación alcanzada en Cristo, en el Evangelio de Juan, en el que Cristo se designa a sí mismo como «la resurrección», el porvenir no es abolido por el presente hasta el punto de no dejar lugar para un acontecimiento escatológico. Ciertamente, el creyente *posee* ya la vida eterna, pero, incluso según Juan, la resurrección de los cuerpos está reservada para el día del Juicio y no se pueden suprimir sin más todos los pasajes de este Evangelio en los cuales se trata de la resurrección al fin de los tiempos (*Jn* 6, 39, 40, 44, 54; y también 5, 29).[7] La tensión temporal en la que vivimos actualmente, entre la resurrección de Cristo y su vuelta, implica que, tal como escribe el apóstol Pablo: «Dios es quien nos *ha liberado* y quien nos *liberará de la muerte*» (2 *Cor* 1, 10).

¿Quiere decir esto que, según el Nuevo Testamento, los que hayan muerto antes del Juicio están sustraídos al poder de resurrección? ¿Solamente para ellos estaría situada la resurrección únicamente en el futuro, mientras que nosotros, los vivientes, participamos ya, desde ahora, parcialmente, en la resurrección de Cristo por el poder de resurrección del Espíritu Santo? ¿Hay una categoría de hombres —la inmensa legión de los que ya han muerto y de los que morirán aún antes de la vuelta de Cristo— para la cual no existiría ya esta tensión entre el presente y el porvenir implicada por la resurrección de Cristo? *Si esto fuera cierto, todos estos muertos se hallarían exactamente en la misma situación que los judíos antes de la resurrección de Cristo.* La resurrección se convertiría de nuevo para ellos en un lejano acontecimiento apocalíptico sin ninguna relación con Pascua y con la presencia del Espíritu Santo. Si esto fuera cierto, nosotros, los vivientes, «nos anticiparíamos» mucho, por lo menos ahora, a todos estos muertos (1 *Tes* 4, 15).

Pero el Nuevo Testamento afirma, en más de un pasaje, que los que mueren en Cristo están al lado de Cristo en seguida después de su muerte. Piénsese en las palabras que Jesús dirigía al ladrón: «Hoy

6. De lo contrario, toda la discusión contenida en 1 *Tes* 4, 13 y s. no tendría ningún sentido.

7. Es lo que ha hecho, aún muy recientemente, R. BULTMANN (*Das Evangelium Johannes*, 1941).

estarás conmigo en el paraíso» (*Lc* 23, 43),[8] en las palabras del apóstol Pablo, en la epístola a los Filipenses (1, 23): «Mi deseo es partir para estar con Cristo», y en las exposiciones de la segunda epístola a los Corintios (5, 1 a 10), en donde, pensando precisamente en el estado intermedio de los que mueren antes de la vuelta de Cristo, el apóstol se muestra lleno de confianza. Es negarse a comprender nada de estos pasajes el dar a las expresiones «estar con Cristo» y estar «en el seno de Abraham» (*Lc* 16, 22) el sentido de «recibir el cuerpo espiritual». Esta interpretación no está indicada en ninguno de estos pasajes y se puede concebir que estos muertos son elevados al lado de Cristo incluso antes de que sus cuerpos resuciten, incluso antes de que revistan un cuerpo espiritual. Creemos que éste es el sentido del pasaje, tan discutido, de 2 *Cor* 5, 1 a 10. Ciertamente, no por ello deja de estar consternado el apóstol ante la idea de que seremos «despojados de nuestro cuerpo» si morimos antes de la vuelta de Cristo. Este estado de «desnudez», creado por la muerte, la enemiga de Dios, sigue siendo un estado de imperfección. Pero san Pablo supera el horror que le inspira este estado mediante la certeza de que «ya hemos recibido las arras del Espíritu». Éste es el pasaje en que el Apóstol, pensando en el estado intermedio de los cristianos muertos o que deben morir antes del día del Juicio, señala de nuevo al Espíritu Santo como las «*arras*» del fin del mundo (versículo 5), y no puede tratarse aquí más que de las arras de la resurrección de los cuerpos en el día del Juicio, tal como lo indica claramente el pasaje, ya citado, de *Rom* 8, 11.

Esto significa que el poder de resurrección del Espíritu Santo es decisivo no sólo para nosotros, que vivimos, sino también para los muertos. *El Espíritu Santo es un don inalienable* y no hay que creer que para los creyentes que están muertos y que morirán antes del fin de los tiempos, provisionalmente no haya cambiado nada, como si Cristo no hubiese resucitado todavía y como si el Espíritu Santo no estuviese obrando aún entre los hombres.[9] La unión con Cristo, establecida por el Espíritu Santo y ya eficaz, mientras nosotros estamos todavía revestidos con nuestro cuerpo de carne, se hará

8. La interpretación según la cual debería ligarse σήμερον con ἀμήν σοι λέγω no es imposible desde el punto de vista gramatical, pero poco verosímil.

9. Sobre la misión que incumbe al Espíritu Santo respecto a los muertos, hemos reproducido aquí, con ligeras modificaciones, nuestro estudio sobre «La fe en la resurrección y la esperanza de la resurrección en el Nuevo Testamento», aparecido en los *Études théologiques et religieuses* (Montpellier, 1943, N.º 1, pp. 3 a 8); constatamos que Ph.-H. MENOUD, en su reciente estudio sobre *Le sort des trépassés* (1945), también se adhiere a esta tesis.

más íntima aún —sin convertirse no obstante en perfecta— cuando nos hayamos despojado de este cuerpo de carne. No se podría explicar de otro modo el hecho de que el apóstol tiene desde antes de la vuelta de Cristo, «el deseo de partir para estar con Cristo» (*Flp* 1, 23 y 2 *Cor* 5, 8), aunque este estado intermedio de «desnudez» no sea todavía un cumplimiento perfecto, y que los muertos que, por el poder del Espíritu, están retenidos al lado de Cristo, esperan aún ser revestidos con su cuerpo espiritual. Asímismo, en el Apocalipsis juanino (6, 9 y s.), las almas de los «que habían sido inmolados a causa de la Palabra de Dios», se hallan ya «bajo el altar», es decir, hablando sin imágenes, especialmente cerca de Dios. Lo que el Apocalipsis dice de los mártires es válido, según el apóstol Pablo, para todos los que han muerto en Cristo.

Vemos cuán importante era subrayar la relación que existe entre el milagro de Pascua y la presencia actual del Espíritu Santo. La contradicción aparente entre los pasajes en los que se trata de la resurrección de los cuerpos *al fin de los tiempos* y los que muestran a todos los cristianos «con Cristo» en seguida después de su muerte está resuelta,[10] desde el momento en que se reconoce que «estar con Cristo» no significa aún la resurrección de los cuerpos, sino una unión con Cristo, hecha más íntima por el poder de resurrección del Espíritu Santo. Los muertos también viven, por tanto, en un estado en que *la tensión entre el presente y el porvenir* subsiste aún. También ellos gritan: «¿Hasta cuando?» (*Ap* 6, 10). Y su espera es tanto más intensa cuanto que han salido ya de sus cuerpos. Pertenecen todos, así como los vivientes, al *período presente*, limitado por la resurrección y la parusía de Cristo. Por lo cual ni los muertos ni los vivos se adelantan (1 *Tes* 4, 13 y s.).

¿Cómo imaginarse entonces este estado intermedio? En ninguna parte especula el Nuevo Testamento sobre esto. *La realidad efectiva* de la resurrección, fundada sobre la resurrección de Cristo, ya acaecida, y sobre la posesión actual del Espíritu Santo, es un objeto de fe y de esperanza tan poderoso en el Nuevo Testamento que no deja lugar a estas especulaciones. Querer precisar este estado intermedio y, particularmente, hablar del purgatorio, es entregarse a hipótesis ar-

10. La hipótesis de Albert SCHWEITZER (*Die Mystik des Apostels Paulus*, 1930, página 137) según la cual san Pablo habría considerado una unión inmediata con Cristo como un privilegio particular reservado a sí mismo en calidad de apóstol, y a algunos pocos hombres de Dios, es poco satisfactoria; por cuanto, desde el punto de vista exegético, no halla un suficiente fundamento en las epístolas del apóstol Pablo.

bitrarias que no están fundadas en el Nuevo Testamento; más aún, el interés que se tiene por estas modalidades de ejecución demuestran una falta de fe; son el signo indiscutible de que la fe en la resurrección de Cristo, ya llevada a cabo, se quebranta y que el poder de resurrección del Espíritu Santo deja de ser eficaz. A la fe que los autores del Nuevo Testamento tienen en la resurrección le basta *una sola* certeza en lo que se refiere a este estado intermedio de los muertos, la que aventaja a todas: todo aquel que cree en Cristo, que es la resurrección, «vivirá aunque esté muerto» (*Jn* 11, 25).

Tampoco sabemos «cómo» será el cuerpo resucitado que revestiremos al fin de los tiempos. En cuanto a su naturaleza, sabemos solamente que será un *cuerpo espiritual,* lo cual significa que el Espíritu no será únicamente su principio, sino también su substancia (1 *Cor* 15, 35 y s.) Es exactamente lo que quiere decir el apóstol Pablo cuando afirma que el cuerpo que *nosotros* revestiremos en la resurrección «será hecho semejante» (*Flp* 3, 21) al cuerpo de Cristo resucitado. Porque, «por su resurrección de entre los muertos», también Cristo fue declarado Hijo de Dios, «con potencia», *según el Espíritu de santidad* (*Rom* 1, 4; *cf.* también 1 *Pe* 3, 18).

De este modo se nos recuerda, una vez más, que en el Nuevo Testamento toda esperanza en la resurrección está fundada en la fe en un hecho del pasado, es decir, de la mitad de la línea de la salvación, y objeto del testimonio de los apóstoles: la resurrección de Cristo. Está igualmente fundada en un hecho del presente, que es su consecuencia: en todos aquellos que creen en el Resucitado, el poder de resurrección del Espíritu Santo está actuando ya, y seguirá siendo inalienable hasta el fin de los tiempos, en que, también para todos los creyentes tomados individualmente, la historia de la salvación hallará su final verdaderamente futuro, en el cual «Aquel que resucitó a Jesucristo de entre los muertos, devolverá también la vida a nuestros *cuerpos* mortales, por su Espíritu» (*Rom* 8, 11).

INDICES

ÍNDICE DE NOMBRES

Alfaric, P., 115.
Althaus, P., 55.
Aristóteles, 40.
Auberlen, C. A., 44, 100, 122.

Baldensperger, G., 167.
Barnabás, 114 ss.
Barth, H., 55.
Barth, K., 2, 17, 47, 50 s, 53, 55, 62, 76, 92, 166 s, 182, 200, 206, 210.
Barth, M., 62.
Basílides, 109.
Bauer, W., 30.
Beck, Joh., Tob., 44.
Beda el Venerable, 37.
Bergson, H., 57.
Billerbeck (Strack-), 137 s.
Bossuet, J. B., 9.
Brunner, E., 55, 87, 92, 165, 180 ss.
Bultmann, R., 2, 20, 22 s, 31, 41, 76, 80 s, 84, 155, 159, 200, 211.
Burnier, J., 100.

Calvino, J., 52, 143.
Celso, 19.
Cerinto, 110.
Clemente de Alejandría, 44.
Coccejus, J., 44.
Couchoud, P.-L., 111.
Cullmann, O., 31, 33, 61, 72, 95, 108 s, 122, 133, 143, 184, 196.

Dehn, G., 170, 182.
Delling, G., 27, 38 ss, 71, 76.
Diétrich, S. de, 91.
Dibelius, M., 49, 170, 182.
Diocleciano, 10.
Dionisio el Joven, 10.
Dobschütz, E. von, 40.
Doerne, M., 40.

Eck, O., 182.
Eggenberger, Chr., 172.
Eliezer, Rabbi, 138.

Filón de Alejandría, 39.
Foerster, W., 173.

Gaugler, E., 87.
Gebhardt, O., 147.
Goguel, M., 9.
Grünewald, M., 117.
Guignebert, Ch., 9.
Guitton, J., 40, 45.

Harnack, A. von, 147.
Heidegger, M., 22.
Heim, K., 51.
Héring, J., 92, 184.
Hermas, 160.
Heussi, K., 150.
Hirsch, E., 55.
Hölscher, G., 40.

Hofmann, J. Chr. K. von, 18, 44, 122, 161.
Holmström, F., 44, 50 s, 56.

Ignacio de Antioquía, 96, 97, 109, 133.
Ireneo, 43 s, 109 s, 123, 173 s.

Jehoschua, Rabbi, 138.
Jeremias, J., 40.
Justino Mártir, 134, 158.
Justus Barsabas, 148.

Kähler, M., 44, 82, 84.
Kierkegaard, S., 41, 127, 146 s.
Kittel, G., 28, 52, 130, 171 ss, 182.
Knoelle, Th., 40.
Kümmel, W. G., 59, 69, 72, 129 s.
Künneth, W., 51.
Kuhn, G. K., 131.

Laberthonnière, L., 45.
Leenhardt, F.-J., 171, 180, 182.
Leuba, J.-L., 94.
Lietzmann, H., 150.
Lohmeyer, E., 37, 54, 65, 88.
Lutero, M., 52, 133.

Marción, 114.
Medicus, F., 81.
Melanchton, F., 111.
Menoud, Ph.-H., 212.
Michaelis, W., 72, 130.
Mögling, W., 172.
Orelli, C. von, 35.
Orígenes, 44.
Overbeck, Fr., 85, 187.

Papías, 123, 148.
Pascal, 15.
Platón, 49, 53.
Policarpo de Esmirna, 97, 133.
Posidonio, 40.

Quervain, A. de, 200.

Ranke, L. von, 55 s.

Sasse, H., 34, 35, 52.
Schlatter, A., 87.
Schlier, H., 182.
Schmidt, H.-W., 49 s.
Schmidt, K.-L., 28, 119, 130, 138, 182, 201.
Schrenk, G., 40, 44, 118 s.
Schweitzer, A., 2, 20 s, 70, 128 s, 146, 187 s, 213.
Schweizer, Ed., 199.
Seleucus Nicator, 10.
Sexto Julio Africano, 9.
Stählin, W., 40.
Stauffer, Eth., 17, 34.
Steiner, Rud, 110.

Teodoro de Mopsuesta, 143.
Teodoreto, 143.
Thieme, K., 115.
Troeltsch, E., 13.
Tyconius, 128.

Vischer, E., 65, 74, 85.
Vischer, W., 75, 114, 117.
Volz, P., 138.

Wendland, H.-D., 76.
Werner, M., 2, 21 s, 45 ss, 70 s, 127, 129.
Weth, G., 44.

Zahn, Th von, 147.
Zimmerli, W., 79.

REFERENCIAS BÍBLICAS

GÉNESIS *(Gén)*
3,17 ..... 86 s
5,29 86

SALMOS *(Sal)*
74,13 86
90,4 57
102,26 ss 17
110 ..... 131 s,171,181

ISAÍAS *(Is)*
11,6 ss 86
45,22 ss 171

DANIEL *(Dan)*
7,13 ss ..... 99 s, 101

JOEL *(Jl)*
2,21 32
3,1-5 60

HABACUC *(Hab)*
2,3 37

MALAQUÍAS *(Mal)*
3,1 139

MATEO *(Mt)*
5,21-48 201
8,29 31,59
10,1 ss 128
10,7 200
10,23 72
11,5 70,210
12,28 59
16,17 148
16,18 ..... 59, 130, 150
22,40 203
22,44 131
24,13-15 143
24,14 139
24,22 65
26,18 30
26,64 131
27,3 ss 148
27,51 86
27,52 210
28,18 ..... 92, 164
28,18 ss 164

MARCOS *(Mc)*
2,18 ss 130
8,27-33 148
9,1 ..... 72, 130
12,24 208
12,36 131
13,10 ..... 129, 139, 141
13,10-14 143
13,30 72
13,31 123
13,32 ..... 32, 58, 63
14,28 130
14,33 207
14,62 ..... 129, 131
16,19 131

LUCAS *(Lc)*
2,1 ..... 15, 167
3,1 ..... 15, 167
3,23 ss 79
6,5 (D) 202
10,18 58
11,20 59
13,32 32
16,16 95
16,22 212
19,44 ..... 29, 30
20,42 131
21,8 ..... 29s
22,19 144
22,69 131
23,43 212
23,45 86

JUAN *(Jn)*
1,1 ..... 52, 75, 92
1,1 ss 113
1,3 ..... 15, 111, 155
1,11 155
1,14 ..... 15s
1,46 107
2,4 31
3,18 73
5,17 ss 16
5,28 73
5,29 211
6,39 s 211
6,40 ss 74
7,1-13 31
7,3 ss 31
7,6 ..... 31, 33
7,27 ..... 107 s

7,39 209
11,25 214
12,48 73
14,14 ss 146
16,7 209
17,24 ... 35, 52, 58, 92, 196
19,11 167

HECHOS DE LOS APÓSTOLES *(Act)*
1,6 ..... 63, 121
1,6 s 140
1,6 ss 60
1,7 126
1,8 137
1,11 131
1,18 ss 148
2,52 60
2,16 ss 60, 135
2,17 93
2,20 32
2,24 208
2,34 131
5,31 131
6,1 134
7,2-53 75
7,55 131
8,37 (D) 97
9,40 210
13,13 ss 145
15,39 134
17,22 ss 157, 160
17,26 32
17,31 ..... 32, 209
24,25 29
26,23 209

ROMANOS *(Rom)*
1,1 195
1,3 97
1,4 ..... 209, 214
1,14 142
1,18 ss ..... 157 s
2 158
2,14 ss ..... 157 s
4,24 116
5,12 207
5,12 ss 38, 75, 80, 94
5,20 ..... 38, 118
5,12 ss 38, 75, 80, 94
6 202
6,2 ss 194
6,3-5 209
6,10 ..... 24, 105
6,23 207
8,11 ... 87, 123 s, 210, 212, 214
8,17 194
8,20 87
8,21 ss 87
8,23 ..... 60, 207, 209
8,28 58
8,29 196
8,34 131
8,38 87
9-11 ..... 94, 141, 195, 198
10,4 122
10,9 132
10,14 141
11,1 ss 64
11,11 161
11,13 142
11,25 161
11,25 ss 166
11,33 ..... 64, 119
12,2 202
12,11 ..... 32, 200
12,17 ss 177
13,1 ..... 27, 44, 171-185
13,1 ss 88, 171-185
13,8 ss 203
13,11 ..... 76, 128
15,4 116
16,4 159
16,25 64
16,25 ss 33

1 CORINTIOS *(1 Cor)*
1,18 108
2,7 ..... 35, 52, 58
2,8 ..... 27, 88, 169, 173
4,1 198
4,8 145
6,1 ss ..... 176 ss, 179
6,3 171
7 203
7,29 65
7,30 s 188
8 203
8,5 ..... 170, 175
8,6 ..... 16, 92, 97, 155
8,11 18
9,10 116
9,16 142
10,11 ..... 36, 116
11,24 144
11,30 134
12,3 97
12,4 ss 196, 198
12,13 197
15 124
15,3 96
15,21 209
15,23 209
15,23-28 54
15,24 88
15,25 ..... 131, 133 s
15,26 207
15,28 ... 52, 54, 93, 111, 131, 176, 184
15,35 ss 214
15,45 ss 75
15,46 80
15,25 206

2 CORINTIOS *(2 Cor)*
1,10 211
1,22 ..... 60, 207
3,14 ..... 113, 117
5,1 ss ..... 73, 124, 212 s
5,5 ..... 60, 207
5,8 213
12,2 144

GÁLATAS *(Gál)*
1,4 ..... 34, 35
1,15 195
2,11 ss 134
2,12 159
2,20 194
3,6-4,7 ..... 94, 100
3,17 38
4,19 165
5,11 108
5,14 203

EFESIOS *(Ef)*
1,4 ..... 35, 75, 196
1,10 ..... 24, 75, 164
1,19 s 208
1,20 131
1,22 164
2,20 150

3,1 ..... 142, 159
3,2 24
3,3 ss 198
3,5 ..... 33, 75, 77
3,9 ..... 24, 64, 75
3,10 165
3,11 52
5,16 ..... 32, 200
6,12 88

FILIPENSES *(Flp)*
1,9 s 202
1,21 194
1,23 ..... 73, 212 s
2,6 ss 44, 97, 133
2,9 164
2,10 ..... 164, 171
2,10 ss 92
2,13 202
3,21 214

COLOSENSES *(Col)*
1,13 131
1,15 185
1,16 ..... 88, 92, 113, 155
1,16 s 75
1,17 164
1,18 209
1,19 ..... 86, 164
1,22-29 142
1,25 24
1,26 ... 24, 33, 52, 64, 75, 77
1,26 s 198
2,10 164
3,1 131
3,1-4 194
4,5 ..... 32, 200

1 TESALONICENSES *(1 Tes)*
4,13 ss 211, 213
4,15 ..... 73, 211
5,1 s 29
5,19-21 203

2 TESALONICENSES *(2 Tes)*
1 144
2,4 143
2,6 ..... 30, 142 ss
2,6 ss 135
2,9-14 143
2,13 58
3,10 187

1 TIMOTEO *(1 Tim)*
1,17 ..... 34, 57
2,6 ..... 30, 32, 96
6,13 167
6,15 30

2 TIMOTEO *(2 Tim)*
1,10 ..... 133, 208
1,12 32
1,18 32
2,12 165
4,8 32

TITO *(Tit)*
1,3 ..... 30, 64

HEBREOS *(Heb)*
1,2 ... 34, 51, 92, 113, 155
1,3 131
1,10 ..... 17, 113, 155
1,10 ss 92
1,14 ..... 176, 181
3,7,13,15 33
4,9 52
4,14 97
6,4 106
6,5 62,65
7,3 108
7,27 ..... 24, 105
8,1 131
9,12 ..... 24, 105
9,28 105
10,2 105
10,10 ..... 24, 105
10,13 ..... 131, 133
10,37 37
11,1 27
11,10,16 42
13,8 38
13,14 42

1 PEDRO *(1 Pe)*
1,5 30
1,11 30
1,11 s 64
1,20 ... 35, 58, 64, 92, 196
2,9 145
2,13-17 174
3,12 131
3,18 ..... 96, 105, 209, 214
3,19 160
3,22 133
4,6 160
4,17 32

2 PEDRO *(2 Pe)*
3,8 ..... 57, 72 s
3,13 123

1 JUAN *(1 Jn)*
1,1 86
2,18 ..... 74, 126
2,22 97
4,10-12 203
4,15 97

APOCALIPSIS *(Ap)*
1,3 29
1,4 51
1,6 145
1,17 38
2,8 38
3,20 ..... 61, 135
3,21 131
6,1-8 139
6,9 ss ..... 213 s
10,6 ..... 37, 50
11,3 140
11,18 29
12,1 ss 65
13,1 ss ..... 176 s, 179
14,6 s 140
19,11 140
19,20 88
20,2 175
20,4 128
20,14 ..... 88, 207
21,1 ss 123
22,13 38

INDICE ANALITICO

PRESENTACIÓN A LA EDICIÓN ESPAÑOLA V

PRÓLOGO 1

Esta obra se propone la investigación del elemento central de la proclamación cristiana. Se trata primordialmente de un problema de teología histórica, pero la solución que se le dé es de trascendental importancia para la dogmática 1
Algunos teólogos declaran como «central» lo que no constituye centro alguno 1
Nuestro interés se centra en esta cuestión: ¿cuál es el elemento que distingue la revelación novotestamentaria de los demás sistemas religiosos o filosóficos? 2
Tres publicaciones de Martin Werner, Rudolf Bultmann y Karl Barth nos han ayudado a comprender la doctrina central del Nuevo Testamento 2
Esta obra es una síntesis de una serie de estudios preparatorios . 3

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN 5

Las críticas que se han hecho a la posición del autor se refieren, en primer lugar, al problema de la relación entre el tiempo y la eternidad 5
En segundo lugar, se refieren al problema de la «Escritura y Tradición» 6
La preocupación primordial es la presentación de la historia bíblica de la salvación 6

INTRODUCCIÓN 7

EL PROBLEMA 9

En nuestro sistema cronológico no partimos de un punto inicial, sino de un punto *central:* el nacimiento de Jesús de Nazaret . . 9
El hecho significativo es la costumbre de contar *a partir del nacimiento de Cristo, tanto para remontarse hacia el pasado como para avanzar hacia el futuro* 10
Considerando el conjunto de la línea, vemos cómo los años anteriores a Cristo van *decreciendo,* mientras que los posteriores *crecen* 10
Este «sistema cronológico cristiano» sirve de modelo al resultado de nuestra investigación 10
Esta división del tiempo presupone una serie de declaraciones fundamentales de la *teología del Nuevo Testamento* referentes al tiempo y a la historia 11

1. «HISTORIA BÍBLICA» E HISTORIA 11

La teología afirma que toda la historia en su conjunto debe ser comprendida y juzgada a la luz del acontecimiento central de la aparición de Jesús de Nazaret 11
El cristianismo primitivo no establece entre *todos* los acontecimientos que la historia relata y la obra de Jesús una relación histórica *inmediata,* e incluso manifiesta por la historia general un interés más bien escaso 12
Los primeros cristianos pretenden, no obstante, emitir un *juicio inapelable* sobre los datos de la historia general y sobre la totalidad de los acontecimientos del presente 12
Dos precisiones acerca de la concepción del tiempo y de la historia en el cristianismo primitivo 12
Para los cristianos esta historia particular se convierte en la medida de la historia general, llamada «profana» 12
Con razón considerará el historiador que ese juicio inapelable, basado en una norma estimada absoluta, no es de su incumbencia 13
Esta historia bíblica «normativa» forzosamente ha de darle al historiador la impresión de ser una construcción extremadamente singular 14
El problema de la historia bíblica se plantea como problema teológico. Esta historia no puede cobrar sentido más que si se reconoce a Jesús de Nazaret, como la *revelación absoluta de Dios a los hombres* 14

2. «HISTORIA BÍBLICA» Y TEOLOGÍA 15

Los cristianos primitivos sitúan en la misma perspectiva cristocéntrica de la historia bíblica tanto la *creación* como la *consumación* de todo devenir 15
Esta teología lleva hasta sus últimas consecuencias la afirmación de que el revelarse está en la esencia misma de Dios, y que su revelación es una acción 15
Todas las revelaciones de Dios tienen que ser situadas en una línea fundamentalmente una, que constituye la «historia bíblica» 16
Todos los esfuerzos teológicos de los cristianos primitivos tienden a subrayar este carácter fundamentalmente único 16
Los autores del Nuevo Testamento aplican a Cristo, sin más, toda una serie de textos del Antiguo Testamento en los que se habla de Dios, el Señor 17
Lo que los primeros cristianos proclaman en sus escritos es una *historia* cristocéntrica continua 17
La «historia bíblica» es el núcleo mismo de toda la teología del Nuevo Testamento 18
Situación de quienes pretenden predicar un cristianismo privado de su nervio vital: la historia de la salvación 19
Propósito de demostrar que esta historia no es un «mito» del que la revelación novotestamentaria pueda ser despojada . . . 20
Albert Schweitzer concluye que el querer presentar la predicación de Jesús buscando su centro fuera de la escatología es alterar y violentar la verdad histórica 20
No se puede considerar la historia de la salvación como un elemento accesorio que no tiene relación alguna con el núcleo central 21
Juicio de algunas posiciones 21
Aceptar o rechazar la predicación cristiana significa aceptar o rechazar su elemento verdaderamente central, que es la concepción cristiana del tiempo y de la historia 23
Dos aspectos característicos de la concepción del tiempo como marco de la historia de la salvación 23

PRIMERA PARTE: LA CONTINUIDAD DE LA SALVACIÓN 25

CAPÍTULO I: LA TERMINOLOGÍA RELATIVA EN EL NUEVO TESTAMENTO 27

Lo esencial para los primeros cristianos es la distinción entre los tiempos operada por la fe 27
El carácter netamente temporal de las afirmaciones de la fe en el Nuevo Testamento está ligado a la importancia concedida al

tiempo por el pensamiento judaico 27
Terminología del Nuevo Testamento 28
Significado de *kairós* en el uso profano 29
Kairós aplicado a la historia de la salvación. Los *kairoi* en el Nuevo Testamento 29
El *kairós* de los creyentes en *el presente* de la comunidad cristiana 32
La reunión de los *kairoi* forma la línea de la salvación . . . 32
La «hora» de Jesús en el evangelio de San Juan 33
Aiôn como expresión de extensión del tiempo. Su empleo en el Nuevo Testamento 34
La concepción de la eternidad como un tiempo infinito 34
Diferencia temporal entre el *aiôn* presente y el *aiôn* venidero . . 36
El *chronos* tiene una relación concreta con la historia de la salvación 37
El tiempo como condición necesaria y natural de todo acto divino 38

CAPÍTULO II: LA CONCEPCIÓN LINEAL DEL TIEMPO EN LA HISTORIA BÍBLICA DE LA REVELACIÓN Y LA CONCEPCIÓN CÍCLICA DEL TIEMPO EN EL HELENISMO.

Podemos hallar en el Nuevo Testamento una *representación* cuyo carácter resulta ser netamente opuesto a la concepción griega del tiempo 39
Según el pensamiento griego, el tiempo es concebido como un círculo 40
En la predicación cristiana la concepción de la salvación corresponde a la concepción lineal del tiempo 41
La historia de la salvación y el tiempo están destinados a encontrarse 41
La alteración de la concepción cristiana del tiempo. El *gnosticismo* 42
Características del *gnosticismo* 43
Lucha contra el *gnosticismo*. San Ireneo 44
Alteración progresiva que el helenismo hizo sufrir al cristianismo 45
En el cristianismo primitivo, la línea de la historia de la salvación es afirmada de una manera mucho más consecuente que en el Antiguo Testamento 46

CAPÍTULO III: EL TIEMPO Y LA ETERNIDAD.

Según Platón existe una diferencia cualitativa entre el tiempo y la eternidad 49
Los primeros cristianos y los judíos no distinguen entre estos dos elementos 50

Pensamiento de K. Barth sobre el tiempo y la eternidad . . . 50
Manera de representarse la eternidad los primeros cristianos . . 52
La eternidad como un tiempo prolongado al infinito 53
Barth hace de la escatología una realidad «postemporal» . . . 53
El carácter temporal del futuro se expresa en los apocalipsis . . 54
El Nuevo Testamento conoce tres «aiônes»: el que precede a la creación, el «presente» y el «que viene» 55

CAPÍTULO IV: LA SOBERANÍA DE DIOS SOBRE EL TIEMPO . . 57

Sólo Dios puede comprender este tiempo infinito 58
La predestinación revela la soberanía de Dios sobre el tiempo . . 58
Cristo encarnado es el *representante* de esta soberanía . . . 58
En la persona de Cristo el futuro está ya realizado, pero permanece sin embargo esperado 59
La historia de la salvación representa la revelación de la soberanía de Dios sobre el tiempo en su totalidad 60
La Iglesia ocupa un lugar en dicha soberanía 60
El culto de la Iglesia primitiva revela una anticipación del final . 61
Por el Espíritu el hombre *es* ya hoy lo que *será* sólo en el porvenir 62
Importancia de que el creyente viva en el *presente* 63
El Espíritu permite tener una *visión de conjunto* de los acontecimientos de toda la línea de la salvación 63
Este conocimiento fue dado ya *aisladamente* por el Espíritu a los antiguos *profetas* 64

CAPÍTULO V: LA NUEVA DIVISIÓN DEL TIEMPO A PARTIR DEL CENTRO DE LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN 67

División judía de la línea del tiempo y elemento nuevo aportado por Cristo 67
Para el cristianismo primitivo el centro del tiempo es la vida de Cristo 67
En Cristo el tiempo está dividido de una manera nueva, recibe un nuevo centro 69
Aunque la *espera* subsiste en el cristianismo *como en el judaísmo* 69
Objección a Werner y Schweitzer sobre la perspectiva en la cual colocan al Nuevo Testamento 70
Sentido de la esperanza *intensa* en el cristianismo primitivo . . 71
Cuestión de «la espera del fin próximo» en el Nuevo Testamento . 72

A pesar de la no-realización de la espera próxima la esperanza de los primeros cristianos perseveró 73
La historia de Israel es iluminada por el nuevo centro, se reviste de un sentido cristológico 74
Esta luz llega a iluminar el tiempo anterior a la creación y a la misma creación 75
A partir de aquí se comprende mejor por qué se manifiesta en Cristo la soberanía de Dios sobre el tiempo 75
Con Cristo no se crea un «tiempo nuevo», sino una *división nueva del tiempo* 76
Esta división nueva del tiempo, como *objeto de fe* 77

CAPÍTULO VI: LAS RELACIONES ENTRE HISTORIA Y PROFECÍA *(Historia y mito)* 79

El cristianismo primitivo no hace ninguna distinción entre hechos controlables o incontrolables por la ciencia histórica . . 79
La «desmitologización». Bultmann y otros teólogos 80
Examen del principio positivo de la relación entre historia y mito 81
La historia de la salvación en su conjunto es una «profecía» . . 82
Es la intención general subyacente a los relatos históricos lo que los convierte en una «profecía» 83
Cómo aparece el elemento profético en los libros llamados históricos 84
La línea debe revestir en todas sus partes el carácter de un desarrollo temporal 85
El Nuevo Testamento establece una «solidaridad» entre el hombre y la creación 85
La creación entera participa de la situación particular de la era presente 86
La teoría de los *ángeles,* los cuales enlazan los acontecimientos cósmicos con los históricos 87
El cristianismo primitivo, aunque reconozca la existencia de tales potencias, no admite ningún dualismo 88
La fe hace remontar la encarnación histórica hasta los orígenes y hasta la historia de «los fines últimos» 89

CAPÍTULO VII: EL CARÁCTER CRISTOCÉNTRICO DE LA LÍNEA DE LA SALVACIÓN Y SU REPRESENTACIÓN 91

Intento de dibujar esta línea de la historia de la salvación tal como se presenta en su desarrollo cronológico 91
Todas las figuras representan a Cristo en el ejercicio de *sus*

funciones que se suceden temporalmente en la historia de la salvación 92
En el cristianismo primitivo se pretende que cada acontecimiento concreto de la Iglesia se integre en el conjunto de la historia de la salvación 93
Los evangelios no relatan la vida de Jesús más que para situarla en la historia de la salvación 94
El Nuevo Testamento entero presupone una sola y misma concepción de la historia de la salvación 95
Las más antiguas *confesiones de fe* del Nuevo Testamento testifican que la línea de la salvación que aparece en el mismo es realmente la línea de Cristo 96
La mayor parte de las fórmulas de fe que figuran en el Nuevo Testamento no contienen más que un artículo que se refiere a Cristo 97

CAPÍTULO VIII: EL DOBLE MOVIMIENTO DE LA LÍNEA SEGÚN EL PRINCIPIO DE LA SUSTITUCIÓN 98

El principio de la obra de gracia es la *elección de una minoría para la redención del conjunto,* o el principio de la *sustitución* . 98
Este principio determina claramente el desarrollo posterior de la obra de la salvación 99
Esta historia comprende dos movimientos: el paso de la pluralidad al Único, y el paso del Único a la pluralidad 100
Presentación del texto de la carta a los Gálatas en que se expone más claramente este doble movimiento 100

SEGUNDA PARTE: EL CARÁCTER ÚNICO DE LAS DISTINTAS ÉPOCAS DE LA SALVACIÓN 103

CAPÍTULO I: EL CARÁCTER TEMPORALMENTE ÚNICO DEL ACONTECIMIENTO CENTRAL. LA APARICIÓN DE CRISTO . . . 105

Valor único de los *kairoi* 105
¿En qué consiste este carácter temporalmente único proclamado con fuerza por el cristianismo primitivo? 106
Escándalo que representaba la fe de los primeros cristianos en unos acontecimientos ocurridos «una vez para siempre» . . . 107
Cómo los autores del Nuevo Testamento comprendieron plena-

mente lo esencial de la revelación propiamente cristiana . . . 108
Sentido del *docetismo* en los primeros tiempos del cristianismo . 108
El *docetismo* considera también la obra de Cristo 109
El origen común de los dos aspectos de esta herejía es que no se preserva al acto salvífico de Cristo su carácter único en la historia 110
Pervivencia del *docetismo* en las explicaciones cristológicas de algunos teólogos modernos 111
Criterio de discriminación entre los hechos relatados en los evangelios 112

CAPÍTULO II: EL PERÍODO PASADO DE LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN Y SU RELACIÓN CON EL ACONTECIMIENTO CENTRAL, LA APARICIÓN DE CRISTO 113

Desde la creación hasta Cristo, la historia del pasado forma ya parte de la historia de la salvación 113
La cuestión planteada por el *Christuszeugnis* (el testimonio dado a Cristo por el Antiguo Testamento) 114
La epístola de Barnabás 114
San Pablo muestra que los acontecimientos relatados en el Antiguo Testamento, tienen su valor propio en la historia de la salvación 116
Los primeros cristianos consideraron el hecho esencial de que en el Antiguo Testamento se trata de Jesús *preexistiendo* y de la *preparación* de su encarnación 116
Desde antes de Jesús ha existido una interpretación profética de todos los acontecimientos del Antiguo Testamento 117
Una objeción: ¿De qué modo el desarrollo temporal, que es sólo una preparación, puede tener aún un sentido para la *salvación actual* del cristiano? 118
La aparición de Cristo es aclarada por su preparación en el Antiguo Testamento, después de haber recibido ésta su luz de este mismo hogar 118
Significado del calificativo de «Hijo del hombre» 118

CAPÍTULO III: EL PERÍODO FUTURO DE LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN Y SU RELACIÓN CON EL ACONTECIMIENTO CENTRAL. LA APARICIÓN DE CRISTO 121

La norma para el cristianismo primitivo ya no es el que vendrá, sino Aquél que ya ha venido 121
La cuestión del porvenir se plantea así: ¿Qué relación existe

entre el porvenir y los hechos ya cumplidos para nuestra salvación? 121
Sin embargo, la escatología conserva su valor propio en relación con la historia de la salvación 122
Comparación con el «Victory Day» 123
Toda esperanza en la resurrección futura de los cuerpos está fundada exclusivamente en la fe en la resurrección de Jesucristo, ya ocurrida 124

CAPÍTULO IV: EL PERÍODO PRESENTE DE LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN Y SU RELACIÓN CON EL ACONTECIMIENTO CENTRAL. LA APARICIÓN DE CRISTO 125

En el seno de la historia de la salvación el tiempo presente reviste una importancia preeminente 125
En el cristianismo se nota una tensión: Es ya el último tiempo, pero todavía no es el final 126
Ireneo tiende a cruzar de un salto el presente y Kierkegaard no aprecia la significación que este período reviste en la historia de la salvación 127
La conciencia de la comunidad primitiva de ser un órgano de la historia de la salvación se funda en la concepción del tiempo expuesta anteriormente 128
Una cuestión: ¿Según el testimonio de los sinópticos, Jesús mismo consideró un período intermedio que se situaría entre su muerte expiatoria y la parusía? 128
Schweitzer lo niega 129
Mas debemos resolver afirmativamente que Jesús tuvo en consideración un tiempo intermedio entre su muerte y la parusía . . 130
Según el pensamiento de la *comunidad primitiva*, el período presente es el tiempo de la *Iglesia*, cuerpo terrestre de Cristo . . 130
Los primeros cristianos tuvieron un interés muy especial por la historia de la salvación en el seno del período intermedio actual . 131
Lo prueban las más antiguas confesiones de fe, las cuales mencionan regularmente la soberanía de Cristo. La fórmula *Kyrios Christos* 132
La Iglesia como centro terrestre a partir del cual se hace visible la soberanía completa de Cristo 134
El milagro escatológico de la Iglesia se realiza sobre todo en las *asambleas cultuales*, que alcanzan su culminación en la celebración de la Cena 135
El carácter de tensión del período intermedio es el signo precursor del final 136

El deber misionero de la Iglesia, la predicación del Evangelio, es considerado como un signo precursor del fin del mundo . . 136
La misión es un signo característico del período final de la era intermedia en la cual nos hallamos desde Pascua 137
En el seno del judaísmo existen unas opiniones que preparan directamente la concepción de la misión, en calidad de signo del fin de los tiempos 138
Algunos textos del Nuevo Testamento sobre la misión como *signo precursor* del fin de los tiempos 140
La misión como condición previa a la venida de la salvación, presente en toda la teología de San Pablo 141
Atención especial a un pasaje de la segunda epístola a los Tesalonicenses 142
La comunidad primitiva tenía la conciencia de vivir cada día la historia divina de la salvación y de ser el instrumento del advenimiento de la misma 145
Algunas desviaciones que se han hecho sufrir a la concepción cristiana primitiva del tiempo 146
Discusión entre católicos y protestantes en torno a la «repetición» del sacrificio del Gólgota 147
Sentido del Canon que elaboró y conservó la Iglesia antigua . 148
La misma Escritura ha debido ser mirada como *formando aún parte del elemento central* de la historia de la salvación . . . 149
La Iglesia antigua ha permanecido fiel al juicio primitivo que reconocía en el apostolado una función temporalmente única en la historia 150
Discusión entre protestantes y católicos a propósito de Mt 16, 18 150
Cada época tiene un valor propio, pero sólo cuando se pone en relación con la aparición de Cristo 151

TERCERA PARTE: LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN Y LA HISTORIA UNIVERSAL 153

CAPÍTULO I: LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN Y EL UNIVERSALISMO CRISTIANO 155

Irradiación de la línea de la salvación en el campo de la historia general 155
El cristianismo primitivo pone la mirada en la historia universal en su totalidad 155
El universalismo del cristiano primitivo está ligado a la noción de *sustitución* 156
Según el Nuevo Testamento existe una *universalismo cristiano* . 157
Los acontecimientos que se desarrollan independientemente de

la historia de la salvación han empezado ya a reintegrarse a ella 157
Relación de los paganos con la *historia de la salvación*. Reflexiones teológicas raíz de *Rom* 1, 18 s. 158
Sentido de la revelación a los paganos 158
Los autores del Nuevo Testamento insisten en la importancia que hay que dar a los paganos a la luz de los acontecimientos de la salvación 161
La historia universal aporta su colaboración a la historia de la salvación propiamente dicha 162

CAPÍTULO II: LA SOBERANÍA UNIVERSAL DE CRISTO Y LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN 163

La historia general de la humanidad y la de la naturaleza entera están relacionadas con la historia de la Iglesia 164
En los pasajes de la Escritura en que se trata de la soberanía de Cristo sobre el universo, la Iglesia está íntimamente asociada a esta soberanía 164
La Iglesia y el mundo como dos círculos concéntricos cuyo centro está constituido por Cristo 165
La historia de la salvación se confundirá, de nuevo, al final, con la historia universal 166
En el Nuevo Testamento, «la historia contemporánea», profana, sirve en primer lugar «de fondo» a la historia de la salvación . 167

CAPÍTULO III: LA SUMISIÓN DE LAS POTENCIAS INVISIBLES Y SU RELACIÓN RESPECTO DE LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN, CON LA HISTORIA UNIVERSAL 169

Las confesiones de fe ulteriores de la Iglesia de Oriente afirman que Dios es también el creador de las cosas *invisibles* 169
En brevísimos resúmenes de las verdades reveladas, los primeros cristianos mencionan casi regularmente, las potencias invisible . 170
La teoría de los *ángeles* y sobre todo de los *ángeles de las naciones* forma parte integrante de la fe novotestamentaria . . 170
Esta concepción de los ángeles y de las potencias no puede relegarse a la periferia del pensamiento paulino 171
El texto de *Rom* 13, 1 designa a las potencias angélicas . . . 171
Del conjunto de este pasaje sobresale que el apóstol Pablo quiere hablar del *Estado* 172
Cristo ha vencido también sobre las potencias invisibles . . . 175
El Estado no puede ser considerado sin reservas ni críticas por

la Iglesia como una realidad divina, aunque esté situado bajo la dominación de Cristo 176
Esta actitud *aparentemente contradictoria* se encuentra en el Nuevo Testamento *entero* 176
El Estado, según San Pablo, estando al servicio de Dios, va de acuerdo con la Iglesia en la discriminación entre el bien y el mal . 178
Algunas cuestiones que deja abiertas el Nuevo Testamento a este respecto 179
En el Nuevo Testamento no se encuentra ninguna doctrina referente a los deberes del Estado 180
La Iglesia y el Estado pertenecen ambos al *regnum Christi*, pero no de la misma manera 181
La relación establecida entre el Estado y las potencias angélicas concuerda con los datos que aporta el Nuevo Testamento referentes al Estado 182
Refutación de las posiciones *contra* el fundamento cristológico del Estado 182
En el Nuevo Testamento no existe dualismo entre un dominio sometido a Dios y un dominio sometido a Cristo 184
Una pregunta: ¿en el tiempo que *precedió* a la muerte y resurrección de Cristo, las potencias angélicas y sus agentes ejecutivos podían ejercer un poder ilimitado? 187

CAPÍTULO IV: ¿HAY QUE OPTAR POR EL MUNDO O RENUNCIAR A ÉL? 187

Posición que el cristianismo primitivo adopta respecto al mundo . 187
Para estos cristianos el rasgo característico de la época presente es que el «mundo» está ya integrado en la historia de la salvación 188
No podría haber una alternativa entre una opción por el mundo y una renuncia del mundo 188
El creyente sabe que este mundo pasará, pero también que es querido por Dios en el marco de la historia de la salvación . . 189

CUARTA PARTE: LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN Y EL INDIVIDUO 191

CAPÍTULO I: EL INDIVIDUO Y EL PERÍODO PASADO DE LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN *(Fe y elección)* 193

El Nuevo Testamento concede un valor inmenso al individuo . 193
Lo que en la Biblia concierne al individuo, presupone la historia

entera de la salvación. 193
San Pablo tiene pasajes en los cuales los distintos aspectos de la línea de la salvación son relacionados con nuestra vida personal 194
La fe de los primeros cristianos presupone la conciencia del pecado y de la culpabilidad. Esto explica que la historia de la salvación deba necesariamente ser relacionada con el individuo . 195
Cada individuo se halla con una relación doble con el período de la salvación 196

CAPÍTULO II: EL INDIVIDUO Y EL PERÍODO PRESENTE DE LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN *(Don del Espíritu Santo y mandamiento de Dios)* 197

El hombre que vive el presente se halla en una relación íntima con el período presente de la historia de la salvación 197
La pertenencia a la Iglesia designa al individuo su lugar haciéndole participar activamente en esta historia 197
Pablo, como apóstol, tiene conciencia de tener que cumplir una misión en la historia de la salvación 198
El mandamiento que Dios dirige a cada miembro de la comunidad está también determinado por este acontecimiento: Cristo . . 199
El conocimiento del significado de los *kairoi* es lo que debe determinar el juicio moral del creyente 200
Hay que entender las palabras de Jesús en el marco histórico en que fueron pronunciadas 201
En San Pablo el imperativo procede del indicativo de la muerte y de la resurrección de Cristo 202
El Espíritu es la clave de toda moral novostestamentaria . . . 202
Ningún aspecto de la existencia humana escapa al juicio moral . 203
Principio de aplicación que descubrimos en Jesús, en Pablo y en los escritos juaninos: el principio del amor 203
De las reglas de fe del Nuevo Testamento resulta la exigencia divina dirigida al creyente 204

CAPÍTULO III: EL INDIVIDUO Y EL PERÍODO FUTURO DE LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN *(La resurrección, objeto de fe y de esperanza)* 205

Según los primeros cristianos, el porvenir del individuo depende absolutamente del de la historia de la salvación entera 205
La resurrección corporal del individuo está unida a la historia general de la salvación 206

No podemos hablar de resurrección sin hablar igualmente del pasado y del presente 207
Todo lo que se refiere a la resurrección es inseparable de la historia de la salvación 207
Concepción bíblica de la muerte 207
La resurrección como objeto de la fe de un hecho ya cumplido en la mitad misma del tiempo: la resurrección de Cristo . . . 208
Los efectos de la resurrección de Cristo para los cristianos se extienden también al *presente* 209
La resurrección es, en el Nuevo Testamento, objeto de una esperanza en el porvenir 210
La resurrección de los cuerpos será obrada por el mismo Espíritu que ya habita en nosotros 210
El poder de resurrección del Espíritu Santo es decisivo tanto para los que vivimos como para los muertos 212
Los muertos viven aún la tensión entre el presente y el porvenir . 213
El estado intermedio de los que han muerto 213
No sabemos cómo será el cuerpo resucitado que revestiremos al fin de los tiempos 214